

TOME XXI

1er Trimestre. 194

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Irénikon

TOME XXI

1948

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXI. 1er trimestre 1948.

Note de la Rédaction.

Les événements de Palestine ont attiré à nouveau l'attention du public sur le problème juif. On ne lui prête généralement qu'une valeur politique : volonté d'un peuple étrangement, miraculeusement tenace, à se reconstituer et à se regrouper en un même territoire. Certains voient plus loin et pressentent dans le retour inconditionné des Juifs aux abords de la Terre Sainte un fléau inévitable pour les populations chrétiennes qui s'y trouvent et un péril immense pour les saints lieux eux-mêmes, que les efforts du passé ont si péniblement retenus entre des mains fidèles.

Les musulmans, qui sont sur place, semblent tenir particulièrement aussi à leurs positions.

On connaît la fable arabe d'un père qui, voulant léguer à ses trois fils un anneau précieux, en fit faire deux imitations parfaites, afin qu'aucun des trois ne sût jamais lequel était le vrai, ni qui en était le possesseur. Les trois anneaux signifieraient les trois religions : juive, chrétienne, islamique. On a vu aussi dans l'anneau mystique, vers lequel toutes les espérances sont tendues, la « Jérusalem nouvelle », qui attire invinciblement les partisans des trois confessions religieuses.

Cette attraction mystérieuse pose un problème beaucoup plus élevé que celui de la politique ou que celui d'une conquête

apologétique des lieux saints. La « Jérusalem future », point nostalgique de tous les croyants, de tous ceux que la Bible a touchés, représente une valeur spirituelle d'un ordre supérieur à toute matérialité. Bien plus, elle appartient au plan eschatologique. « Dieu te rassemblera de nouveau au sein des nations parmi lesquelles il t'aura dispersé ... Il te reconduira dans le pays que possédaient tes Pères » (Deutér. XXX, 3-5).

On n'a pas hésité à reconnaître dans le mouvement sioniste tel qu'il s'est développé depuis 1930, *un des événements les plus importants de notre civilisation. Il est vrai que les juifs religieux qui se sont rendus en Terre Sainte ont été singulièrement déçus de la tournure matérielle et exclusivement technique que ce mouvement a pris, au point qu'ils ont dû, pour la plupart, quitter ces parages et se rendre ailleurs pour y vivre religieusement. Des juifs eux-mêmes ont reconnu que « l'idée d'Israël, peuple-prêtre, témoin de l'Unité divine s'était effondrée », et qu'il n'y avait plus en lui qu'une appétence de puissance terrestre.*

Mais tout cela ressortit à une vision humaine des choses. Il faut ici s'élever plus haut. La permanence du peuple juif, toujours vivant et toujours actif, malgré les plus terribles persécutions, alors que les plus grandes puissances qui l'ont dominé ont disparu depuis plus de mille ans, est un des plus grands miracles de l'histoire. Prédestiné, touché par Dieu dès les anciens âges, il garde en lui une marque divine ineffaçable. Les dons de Dieu ne sont-ils pas sans repentance ? Les prophètes ont parlé assez clairement de l'apostasie du peuple élu, de son châtiment, et de son retour pour que nous sachions nous incliner ici devant un mystère. « L'histoire du peuple juif, a écrit Léon Bloy, barre l'histoire du genre humain comme une digue barre un fleuve pour en élever le niveau ». Il est à la fois « chose » et « signe ».

On n'a guère touché, jusqu'à présent, la valeur « sacramentelle » de l'apostasie judaïque relativement au schisme et à la division des chrétiens. L'article suivant, « Le Schisme dans l'éco-

nomie divine », *de notre regretté confrère, mort à la guerre, dom N. Oehmen, constitue une étude neuve et riche. Si Dieu conserve ainsi le peuple juif* « *jusqu'à la fin* » *c'est qu'il n'est pas au bout de sa mission, ni de sa mission effective, ni peut-être encore de sa mission figurative. Il entrait sans doute au premier chef dans la pensée du Christ, au moment où il prononça la parole dont nous faisons si souvent notre prière :* « *Qu'ils soient un* », *et de cette autre :* « *Il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur* ».

Le schisme dans le cadre de l'économie divine.

Une thèse classique dans la thélogie protestante envisage les transformations subies par le Christianisme à son entrée dans le monde hellénistique sous un aspect purement négatif en les qualifiant de « décadence » progressive. Ce serait l'influence toujours croissante de l'hellénisme et surtout la rupture avec la Synagogue qui porteraient la responsabilité de cette diminution. Sans faire de cette thèse l'objet exclusif de notre travail, nous essaierons de donner aux phénomènes de cette « décadence », en particulier à celui de la formation du schisme, un fondement biblique et un sens dans le cadre de l'économie du salut. Nous nous efforcerons de trouver ensuite une voie pour les surmonter.

I

D'après l'enseignement des Pères, l'Église préexistante et éternelle en tant qu'Épouse et Corps de « l'Agneau immolé dès la fondation du monde » (Apoc. 13, 8) n'a pas commencé sa carrière historique avec le Christ, mais avec le premier juste dont parle l'Ancien Testament. « Ne pense pas, dit Origène, que ce soit l'avènement du Christ dans la chair seulement qui donne droit de parler d'Épouse ou d'Église, mais c'est déjà la fondation du monde ... Car les premiers fondements de l'assemblée de l'Église furent posés dès l'origine. Ce ne sont pas les Apôtres seuls qui en forment la base, mais ce sont également les Prophètes. Parmi eux figure Adam lui-même ... L'Apôtre dit : « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour Elle » (Éph. 5, 25), montrant ainsi clairement qu'elle était déjà présente. Il a donc, sans aucun doute,

aimé celle qui était présente. Celle-ci était présente dans tous ses saints depuis l'origine des temps » (1).

Selon saint Augustin le mystère de l'appartenance des justes de l'ancienne Alliance à l'Église et au Corps du Christ avant l'avènement même du Christ, est indiqué dans le récit de la Genèse lorsqu'il est dit qu'à la naissance de Jacob et d'Ésaü la main de Jacob apparut la première. Jacob est un type du peuple de Dieu, lequel constitue le Corps du Christ. Les mains rendues visibles avant la tête signifient les justes de l'ancienne Alliance qui, membres de l'unique corps du Christ, devancent l'apparition de la tête, l'avènement historique du Christ en la chair. « *Ipse est caput corporis Ecclesiae, illique omnes eidem corpori, cujus ille caput est, cohaeserunt, credendo in eum, quem praenuntiabant. Non enim praecurrendo divulsi sunt, sed adjuncti potius obsequendo. Nam etsi manus a capite praemitti potest, connexio tamen ejus sub capite est* » (2). Cette image de saint Augustin écarte résolument la contradiction qu'il pourrait y avoir entre l'existence de l'Église depuis Adam et sa « fondation par le Christ ». Car « fondation de l'Église par le Christ » signifie entière dépendance de Lui. Sans l'Incarnation il n'y aurait pas d'Église. Dans toute son existence celle-ci dépend de l'Incarnation du Verbe. Si l'on considère l'ordre de la nature, *ordine naturae*, elle suit donc l'Incarnation, dit saint Augustin dans ce passage, mais en même temps si l'on considère l'époque de son apparition, *tempore apparendi*, elle remonte bien au delà de l'avènement du Christ.

L'Église est donc présente en Israël, le peuple de Dieu de l'ancienne Alliance. En lui, elle apparaît déjà comme le peuple unique que Dieu a tiré de la masse de tous les peuples. L'Ancien Testament consulté sur la position particulière

(1) *In Cant.*, 2. Éd. Baehrens, t. VIII, p. 157-158.
(2) *De catechiz. rudib.*, III, 6, P. L. 40, 314.

d'Israël — peuple de Dieu parmi les nations — donnerait en *résumé* ces points essentiels :

1) Par suite de l'alliance que Dieu fit avec Abraham, Isaac et Jacob et qu'il renouvela en Moïse avec leurs descendants, Israël est le peuple choisi entre la multitude des autres peuples. Il est placé sous la conduite immédiate de Dieu, dirigé par Lui dans la seule voie historique qui mène au salut. Propriété divine et, par là, peuple saint et éternel, Israël reste, même dans le péché et dans le jugement, le peuple soumis à la protection et à la garde de Dieu, tandis que les peuples essentiellement laissés dans un état d'abandon, livrés à la perdition qui attend l'univers, vont au devant de leur anéantissement.

2) Cette séparation entre Israël et les autres peuples n'est pourtant pas définitive, mais elle s'effectue pour assurer le salut à *tous* les descendants d'Adam. Cette disposition particulière, privilégiée de Dieu envers Israël a pour but essentiel de combler de grâces et d'élever son peuple pour prendre en pitié, par Israël et en Israël, tous les peuples. Ceux-ci auront le choix entre l'anéantissement qui conduit à la vie s'ils se confondent avec Israël et participent à son salut, et l'anéantissement qui mène à la mort au cas où ils refuseraient de se joindre ainsi à Israël.

3) Les prophètes voient par suite dans la rencontre d'Israël et de son Messie, rencontre qui s'accompagne de l'élévation d'Israël d'une part et du concours des peuples de l'autre, l'événement décisif vers lequel tend Israël.

4) Le centre permanent de ce royaume restera la cité de Dieu, Jérusalem.

5) L'importance d'Israël pour le salut de l'ensemble des peuples ne lui vient pas de lui-même, mais Israël en recevant, après l'ancienne Alliance, la nouvelle, se trouve par là définitivement uni avec le Dieu de l'Alliance et renferme toujours et nécessairement dans son centre existentiel le « Saint d'Is-

raël ». Par une telle élévation de sa *part*, Israël devient le centre des peuples de la terre, le peuple de Dieu tout court. En lui se confondent tous les peuples désireux d'abandonner leur exil loin de Dieu pour se rapprocher de lui et participer à son alliance.

Cependant l'attitude d'Israël envers son Messie semble rendre illusoire cette promesse. Son incrédulité semble lui faire perdre définitivement, par une catastrophe sans pareille, sa position particulière parmi les peuples ; après son rejet, Dieu crée du milieu des nations un nouveau peuple ; à côté des Grecs et des Scythes, le petit nombre des croyants d'Israël semble tiré de ce qui était jusqu'alors le peuple d'Israël, et forme avec les païens le nouveau peuple de Dieu. Mais cette vue impliquerait une rupture très brusque dans le plan du salut au moment où le Christ, centre de toute l'histoire, devrait assurer la cohésion et la continuité des événements. Elle ne serait plus conforme à la vision des prophètes sur l'importance durable d'Israël comme peuple éternel de Dieu. Une analyse plus approfondie démontrera l'inexactitude de cette première impression.

Le Reste croyant qui reçoit le Christ prolonge certainement le vrai peuple d'Israël bien qu'il soit une minorité qui tende à disparaître. Peuple d'Israël signifie essentiellement *peuple saint* nécessairement groupé autour de son noyau central le « Saint d'Israël ». Le peuple d'Israël ne peut exister que comme peuple de Dieu. Aussi chaque fois qu'un israélite brise le lien qui l'unit au « Saint d'Israël », se scandalise de son Messie et s'en sépare, il se sépare par le fait même de l'Israël vivant. En « exterminé du peuple » (Actes 3, 23) il vit nécessairement au milieu des nations comme apatride et étranger. Mais la maison de Jacob comme telle, l'Israël saint de Dieu, est celle-là, dont le Christ, vrai Jacob et vrai Josué dit : « Mais moi et ma maison nous voulons servir le Seigneur » (Jos. 24, 15). Elle s'élève toujours là où demeure au milieu

d'elle le Messie, où en lui et par lui elle demeure en relation avec ses ancêtres, sa racine. A chaque époque de l'histoire d'Israël, c'est la fidélité à l'Alliance qui constitue le peuple de l'Alliance, et toujours le petit groupe choisi que Dieu se réserve, toujours les sept mille qui ne fléchissent pas le genou devant Baal (II Rois 19, 18), représentent le vrai peuple de Dieu. Le nombre n'importe pas. Aux temps apostoliques, le peuple d'Israël ne devait pas être cherché là où on célébrait la liturgie du temple, où siégait le sanhédrin pour poursuivre au nom de la loi donnée par Moïse les disciples de Jésus de Nazareth, mais bien là où se réunissait l'assemblée des croyants, sous le portique de Salomon par exemple (Actes 5, 12), chez ces quelques rachetés d'Israël qui unanimes persévèrent dans l'enseignement des Apôtres, les réunions communes, la fraction du pain et les prières (Actes 2, 42). Les promesses ont été données au peuple d'Israël et elles se réalisent aussi en lui.

Ces promesses se réalisent dans l'action rédemptrice du Christ. Traçons-en brièvement le cadre général. L'Incarnation signifie pour le Christ une première union provisoire avec l'Église. En acceptant de prendre cette chair de péché, il prend en lui celle qui n'a pas encore acquis la beauté et la perfection. Elle est cachée en lui comme Ève en Adam. Dans sa mort, passage du vrai Jourdain en la vraie terre promise, sa gloire, il lave l'Église de toute souillure. En sa mort, il dort du sommeil dont la signification prophétique se trouve dans celui dont Dieu accabla Adam ; et Dieu prend du côté du nouvel Adam l'Église belle et vierge. Dans sa résurrection, le Christ fait « passer » l'Église dans sa gloire ; à son Ascension il la place à la droite du Père et à l'avènement de la Pentecôte il s'unit à nouveau et d'une manière définitive dans l'Esprit-Saint à celle qui est devenue divine. Ainsi l'Église de l'Ancien Testament est *transcendée* par l'Église du Nouveau Testament. La Loi qui avait servi de

barrière et de voile à l'Épouse, la préservant de toute attaque étrangère, a rempli sa fonction et perd son importance. Jadis épouse stérile et dans l'attente, représentée par les femmes stériles de l'Ancien Testament, elle a été élevée, sans perdre sa virginité, au rang d'Épouse du Seigneur et peut maintenant, unie à Lui dans l'Esprit-Saint, par son intarissable fécondité, « la Jérusalem d'en haut », la « céleste » devenir la mère de nous tous (Gal. 4, 26). Elle peut reprendre en son sein par le baptême ses propres enfants selon la chair pour les concevoir à nouveau dans le Christ. C'est le « oui » à la question prophétique de Nicodème : « Comment un homme lorsqu'il est âgé peut-il renaître ? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère pour renaître ? » (Jean 3, 3-4). Le baptême en tant que naissance à la vie essentiellement nouvelle, sur le plan tout nouveau de l'Esprit, apparaît ici théologiquement nécessaire pour le juif également. D'un autre côté, après cette transposition du plan de la chair au plan de l'esprit, l'Église peut prendre dans son sein les pays jusqu'alors étrangers et sciemment tenus à distance par la barrière de la Loi. D'après la même loi de la revivification spirituelle, elle peut les concevoir dans le Christ et les enfanter comme ses fils et ses filles au même titre que les premiers. Ici s'applique la parole de saint Paul : « Il n'y a plus ni juif, ni gentil, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme » (Gal., 3, 28). Tous ces enfants du Christ et de l'Église possèdent par leur renaissance une existence nouvelle et il n'y a plus de différences charnelles entre eux qui seraient dues au rang social, au sexe, à la race.

Il faudrait toutefois se garder d'une vue fausse qui entendrait mettre un terme à la position particulière dont Israël ne doit pas cesser de jouir et qui, en généralisant ce privilège en faveur de toute l'humanité, ne manquerait pas d'être dévalorisée. Il faut déjà voir en toute clarté l'unité de personne, l'unité de sujet qui rattache Israël, épouse dans

l'attente et Église à l'Époux et son élévation à la maternité. Il n'est pas d'unité plus grande que cette unité d'identité. L'Israël de l'Ancien Testament et l'Israël du Nouveau ne sont pas vis-à-vis l'un de l'autre comme deux personnes différentes mais comme deux états différents, « status », ou une seule et même personne à des âges différents. Ce n'est pas l'humanité telle quelle qui est déjà en soi peuple de Dieu et qui devient comme telle Épouse du Christ, mais c'est d'une manière très concrète la maison de Jacob, le véritable Israël représenté par le saint Reste. Les païens sont appelés parmi tous les peuples de l'humanité à participer à ces privilèges de la nation-épouse.

Ainsi s'accomplissent en Israël les prédictions des prophètes tandis que se maintient l'unité de l'économie et de l'histoire du Salut en dépit de l'incrédulité de la grande majorité. La catastrophe de l'incrédulité de la majeure partie d'Israël devait nécessairement se faire sentir : l'avènement du nouveau royaume de David qui doit englober dans l'éclat de sa splendeur « toutes les tribus d'Israel de Dan à Bersabée », cet avènement est ajourné. Israël reste provisoirement séparé en maison de Juda fidèle au David-Christ et en maison d'Israël séparée du David-Christ. Celle-ci se sépare en disant : « Quelle part avons-nous avec David ? Nous n'avons point d'héritage avec le fils d'Isaï. A tes tentes Israël ! Quant à toi pourvois à la maison, David » (III Rois, 12, 16). « Nous n'avons d'autre roi que César » (Jean 19, 15). La pierre angulaire est devenue rocher de séparation (I Rois, 23, 28). C'est en Israël même que s'opère le schisme.

Le fait et la durée de ce schisme dépend du dessein de Dieu. Car en soi l'incrédulité de la grande partie d'Israël ne doit pas nécessairement mener à un schisme. Cet Israël infidèle pourrait se mêler aux autres peuples et se perdre en eux. Il a cessé d'être peuple d'Israël et, par là-même, porteur

de la promesse. Il n'est plus qu'un amas informe de branches arrachées. Quand les « habitants de Jérusalem » comme « sarment » de Dieu ne produisent plus le raisin généreux qu'il en attend, c'est-à-dire lorsqu'ils deviennent infidèles à leur vocation surnaturelle, ils ont perdu toute signification et toute valeur même dans le domaine proprement naturel. Car on ne bâtit pas de maison avec des sarments, on n'en fait même pas une cheville pour y suspendre quelque objet. Telle est l'enseignement lumineux du XV[e] chapitre d'Ézéchiel au sujet de la situation de l'Israël infidèle. Ayant perdu sa valeur, il pourrait être voué à la ruine, au feu. Toutefois, cette ruine n'a pas lieu. Cependant, les Juifs qui, en raison de leur infidélité, sont dans la situation d'une masse d'individus non-unis en peuple (*non populus*), ne cessent pas d'être « fils de Jacob », et font partie de sa maison ; tout comme le fils prodigue, à l'étranger, faisant partie de la maison paternelle, tout comme le rameau coupé ne perd pas sa relation avec le cep qui l'a porté. Tout cela parce que Dieu l'a voulu positivement ; car c'est Lui qui détermine tout le cours de l'histoire du Salut, depuis la sortie d'Égypte jusqu'au second avènement du Christ, et la fidélité qu'il a promise aux Pères dépasse encore ses promesses. Le schisme résulte de cette disposition par laquelle Dieu conserve, en même temps que le vrai peuple, la masse des débris infidèles. Mais ceci empêche également les deux Israël de subir un sort différent. Il n'y a pas extermination des infidèles qui ont été séparés, et, de l'autre révélation au peuple croyant de la gloire de Dieu. Leur destinée reste commune ; c'est là un principe ancien de l'économie divine. Toujours, les sept mille Justes qui ne fléchissent pas le genou devant Baal, souffriront avec l'Israël infidèle, de la sécheresse terrible (III Rois, 17) lorsque Dieu transformera le « ciel sur les têtes » en airain et la « terre sous les pieds » en fer, et la pluie en sable et en poussière (Deut. 28, 23). Le saint Reste demeure,

avec ceux qui vont leur propre chemin et ne sont plus « Israël », l'objet d'un même châtiment qui frappe celui qui est désaltéré en même temps que celui qui a soif (Deut. 29, 18). Avec celui qui est « séparé de toutes les tribus d'Israël » (Deut. 29, 20) le peuple croyant supporte la même destinée : celle de l'exil. Cette communauté est clairement préfigurée par le mystérieux double destin qui est celui de Jacob au cours du combat nocturne avec « l'ange » (Gen. 32, 23-33). Au prix d'une « paralysie » Jacob remporte la victoire et, à cause de sa victoire, l'ange le bénit. Jacob est paralysé et en même temps l'objet d'une bénédiction. Saint Augustin voit dans ce combat le combat de la maison de Jacob avec l'ange par excellence, le Christ, et dans « la victoire » remportée sur lui, la crucifixion. De ce combat la maison de Jacob sort bénie et paralysée en même temps, bénie dans la partie croyante, paralysée dans les infidèles. Les deux parties forment un tout, unies dans leur même Père Jacob qui réalise prophétiquement le destin double de sa maison, étant à la fois béni et paralysé.

Au début de l'ère chrétienne les deux parties de la maison d'Israël : la croyante, l'Église, et l'incroyante, les Juifs, sont encore soumises à la même destinée. Lorsqu'à l'heure prévue pour l'entrée dans la Terre Promise la majeure partie du peuple se mit à murmurer, cette entrée fut retardée pour tous, même pour le reste croyant qui était en voie de disparition, et à qui se limitait alors le peuple de Dieu ; tous furent bannis au désert. La manifestation de la gloire du royaume fut alors différée et Israël croyant, l'Église, aussi bien que l'infidèle, sont bannis en commun « dans le désert des peuples » (Éz. 20, 35). Israël et l'Église vont de compagnie à travers le monde. Bien que leurs voies parallèles soient aussi éloignées que possible, elles ne cessent pas, malgré la distance, d'être parallèles. Israël et l'Église vont côte à côte à travers l'histoire — qu'ils le sachent ou non, qu'ils

en aient conscience ou le nient. Telle est la situation particulière du schisme. Du point de vue théologique les deux forment un *tout au milieu duquel passe une* scission qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de supprimer. Israël et l'Église se conditionnent réciproquement et s'opposent au cours de cet exil commun au milieu des nations et, grâce au maintien de cette situation c'est un même geste de Dieu qui les dirige.

II

Que signifie ce dessein de Dieu plus spécialement pour l'Israël qui croit, c'est-à-dire pour l'Église ? Ce n'est tout d'abord que sa participation nécessaire au destin du Christ, « boire son calice ». Comme le Christ a été rejeté par les Juifs et livré aux païens (aux Romains), ainsi l'Israël qui se groupe autour de lui et devient inséparable de lui, l'Église, sera lors de la persécution qui suit de près l'Ascension, expulsé de Jérusalem et dispersé parmi les païens. Le prophète Michée l'avait prédit : « Sois dans les douleurs et les efforts, fille de Sion, comme celle qui enfante. Car maintenant tu vas sortir de la Ville et demeurer dans les champs, et tu iras jusqu'à Babylone ; là tu seras délivrée, là le Seigneur te rachètera de la main de tes ennemis » (Mich. 4, 10). Provisoirement ce n'est pas Jérusalem, la ville de David, qui est devenue centre de la maison de Jacob, mais la Rome impériale.

Par ce passage de l'Église aux nations et le choix de Rome comme son centre, se réalise un événement d'une portée considérable dans l'histoire du Salut, à savoir le choix des puissances qui depuis l'origine se livrent un duel à mort : de la semence de la femme et de celle du serpent. Le contraste de ces deux puissances n'existe pas dans Israël avec cette cette acuité. Bien qu'il n'ait point encore été racheté et soit demeuré dans l'état de péché, Israël n'en était pas

moins déjà propriété du Seigneur, tandis que les païens, en tant que « livrés » (Rom. I), s'étaient montrés ouvertement par leur idolâtrie appartenir aux démons ou au serpent. Le centre de ce monde paganisé et démoniaque, la Rome impériale, était ouvert à toute sorte d'aberrations et toutes les formes de culte envers les démons que le monde ait jamais produites, trouvaient asile dans ses murs. C'est ici qu'il a fallu, dit saint Léon le Grand, combattre les opinions des philosophes, anéantir la vanité de la sagesse terrestre, détruire le culte des démons, supprimer tout sacrifice impie, ici-même où la superstition avait réuni avec le plus de soin toutes les variétés possibles de l'erreur. Maintenant s'inaugure le combat entre la femme et le serpent, entre l'Église et la grande Babylone. Et ce n'est pas après un choc bref et décisif que ce combat se termine en victoire incontestée, par l'écrasement de la tête du serpent, mais c'est une lutte prolongée au cours de laquelle le serpent se glisse sous le pied de la femme et lui injecte son venin en la mordant au talon. Cela signifie que c'est à Rome, tête du serpent, que l'Église écrasa la puissance du paganisme et du démon, et pourtant c'est à Rome que le venin meurtrira l'Église.

Assurément c'est la victoire de l'Église qui se manifeste seule tout d'abord. En peu de siècles l'univers romain est chrétien, la croix se dresse sur toutes les tours, et la parole de Dieu est annoncée dans toutes les provinces de l'immense empire romain. L'acte de Constantin ne semble signifier que la fin d'un développement qui de toute évidence mène de la lutte à la victoire. Les grandes « masses » entrent dans l'Église, et la maison de Jacob se remplit de convives qui viennent d'Orient et d'Occident, du Nord et du Sud pour prendre place à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume céleste.

Ainsi la maison de Jacob devient visiblement l'Église sortie des païens. Ce sont maintenant les Gentils qui légi-

fèrent dans l'Église. Ils conditionnent son aspect et sa destinée. Par là se réalise à l'égard du « Reste d'Israël », qui a reçu les nations dans la communauté de la maison de Jacob, l'antique parole de Moïse : « L'étranger qui vit au milieu de toi s'élèvera de plus en plus au dessus de toi, tandis que toi, tu descendras toujours plus bas ; il te prêtera, et tu ne lui prêteras pas ; il sera en tête, et tu seras à la queue » (Deut. 28, 43 sq). Durant les temps apostoliques, les croyants venus d'Israël sont les seuls à gouverner et à distribuer les biens spirituels ; les païens qui entrent dans leur communauté sont les dirigés et reçoivent ces biens. Bientôt, les croyants venus d'Israël ne jouent plus un rôle important dans la destinée de leur propre maison. Leur situation est clairement prophétisée dans l'Écriture en Simon, le frère de Joseph, que celui-ci retient en Égypte comme gage de la venue de Benjamin, le dernier de ses frères, qu'il n'avait pas encore vu. Ainsi, le Christ ayant acquis « en Égypte » puissance et honneur, veut avoir après le départ «du reste de ses frères», dernière génération d'Israël, un petit nombre de Juifs devenus croyants qu'il retient dans l'Église. Leur fonction n'est pas importante durant cette période « égyptienne » mais toute leur existence porte un caractère prophétique et le croyant honore en eux leur dignité de prophète.

Ce sont ainsi les « étrangers », les païens, ceux qui sont venus s'ajouter qui joueront un rôle déterminant. Ces païens savent à peine que la patrie de l'Église n'est pas cet immense univers romain, mais les « hauteurs » d'Israël ; que ce n'est pas Rome qui est la « ville éternelle », mais la « ville du grand Roi », Jérusalem. Ils arrivent en masse avec leur héritage, la brillante culture antique. Celle-ci, malgré toute sa splendeur, est cependant essentiellement profane, Ils viennent des chemins et des haies, publicains et pêcheurs, voleurs et brigands, devançant Israël dans l'enceinte du royaume de Dieu, mais quand ils entrent dans ce royaume

de Dieu, baptisés, sauvageons greffés sur un tronc de race, ils ne peuvent nier ce caractère essentiellement profane qui est le leur. Ils sont greffés « contrairement à leur nature » (Rom. 11, 24). Par leur origine et leur héritage, ils restent « *advenae*, prosélytes ». Il y a là quelque chose de pathétique et de mystérieux. L'Église écrase sous son aspect d'idolâtrie le paganisme, mais ses enfants, venus d'entre les païens, sauvent la culture païenne devant l'invasion barbare ; ils ne se sentent pas entièrement chez eux dans la maison de Jacob, mais pourtant il se savent chrétiens dans leur existence, et ils peuvent jeter sur les épaules de l'Église ce vêtement somptueux qu'est l'éclat de leur culture.

De cette façon, la transplantation de l'Église dans le monde païen pose la question de son attitude envers l'hellénisme, envers la culture hellénique dominant le monde. Comme maison de Jacob, Église des Pères, elle possède une tradition acquise de l'ancienne Alliance qui, dans la nouvelle l'engage aussi durant son séjour parmi les païens. Dans l'Ancien Testament, Israël n'avait pas de « culture » et ne devait pas en avoir. Israël avait une vocation religieuse à remplir.

Son existence comme peuple, était tendue vers un but déterminé par Dieu, vers lequel Israël cheminait dans l'obscurité de la foi. Il était comme un cep de vigne qui n'avait d'autre devoir que de produire, dans une fécondité surnaturelle le vin généreux de Dieu. Le désir de la royauté, de son éclat et de sa splendeur, qu'avaient les autres peuples, signifiait pour Israël le rejet de la royauté de Dieu (I Rois, 8, 7), et l'acquisition de chars et de cavaliers, le détachement de Dieu (Is. 30, 15, sq. ; 31, 1, sq. etc ...). Le simple projet de vouloir dénombrer le peuple pour jouir un instant de sa puissance fait encourir à David le châtiment divin (II Rois, 24). Israël n'a pas à remplir une tâche terrestre, culturelle, civilisatrice ; il s'entend moins que tous les peuples qui l'en-

vironnent à l'architecture, à l'art des métaux ou à la navigation (III Rois, 5, 20 ; 7, 13 ; 9, 26). L'attention du peuple aurait pu être ainsi détournée de Dieu, unique objet des préoccupations de sa vie. Son regard aurait pu s'obscurcir au contact des satisfactions terrestres et d'une misérable conception d'un monde sécularisé.

Israël dans le Nouveau Testament est placé devant la même alternative. Pour Israël sous l'ancienne Alliance, cette aspiration vers le prophète mystérieux qui allait venir et vers son royaume réclamait impérieusement l'abandon de tout souci annexe : arts, mythologie, littérature, science, philosophie. Sa tâche était plutôt de s'apprêter sous la conduite de la Loi à parcourir le chemin étroit et escarpé qui le mènerait vers Celui qui devait venir. Cette situation était caractérisée par le fait qu'il habitait au début sur les hauteurs, tandis que les indigènes étaient établis dans les plaines fertiles et lui étaient supérieurs de beaucoup en culture et en art militaire, grâce à leurs nombreux chars et à leurs villes fortes. Le mérite de ses saints consistait à être zélés pour Dieu, à être des hommes d'attente, appelés bienheureux parce qu'ils attendaient l'oint du Seigneur, la rédemption d'Israël et la gloire de Jérusalem. Ainsi, la venue du Christ n'a pas essentiellement modifié tout cela en ce qui concerne la nouvelle Alliance. Au contraire, cette ascèse s'est encore intensifiée puisque l'Église ne vit plus dans le domaine terrestre, mais dans le domaine céleste. Par là, elle ressent plus profondément le manque d'harmonie qui pénètre son existence. Ainsi, elle s'achemine maintenant avec plus de persévérance et de sûreté vers l'achèvement de sa rédemption, vers la parousie du Christ, vers la vocation des fils de Dieu et l'avènement du royaume de la gloire.

III

Le caractère absolu de la doctrine chrétienne semble lui interdire tout pacte avec la sagesse et la culture gréco-romaine. L'effort intérieur de l'existence chrétienne vers son achèvement définitif dans le royaume à venir semble devoir éveiller cette faim jamais calmée et cette soif jamais étanchée qui, d'un geste passionné, repoussent tout bien temporel et momentané pour atteindre le suprême, le permanent et l'absolu.

Pourtant, malgré tout, la maison de Jacob, en tant qu'Église venue des païens, doit s'engager dans la culture hellénique, étudier sa philosophie, sa science, son art, et entrer dans son monde spirituel, si elle veut, au dedans de cet univers païen, atteindre l'homme. Du point de vue de cette nécessité missionnaire — au sens le plus large de service rendu à l'homme dans l'annonce de l'évangile, et dans l'accomplissement de la loi de charité — s'explique le « pacte » conclu entre l'Église et la culture et la spiritualité de l'hellénisme. Cette nécessité explique les emprunts faits à la philosophie grecque et spécialement à la philosophie d'Aristote. En cela se réalise, tracée par l'*exinanitio* du Christ, la descente de l'Église sur l'échelle de Jacob jusqu'au degré inférieur vers ceux qui, dominés par la *ratio*, ne peuvent se donner à la foi.

Ainsi, en éclaircissant rationnellement leur foi encore trop faible, ceux-ci ont une dernière possibilité de la sauvegarder dans le domaine de la raison contre toute erreur ; cette foi ainsi affermie, ils pourront remonter l'échelle de Jacob et renoncer aux lumières de la philosophie pour ne plus se fier qu'au soleil du Christ. On peut se faire des idées fausses au sujet de ce pacte de l'Église. Une vue trop optimiste peut y faire voir le signe de la force et de la catholicité de l'Église, qui peut englober et faire fructifier tout ce qui est « vrai, bon et beau », toutes les « valeurs éternelles » de la culture humaine, partout où elle les rencontre. On parle

alors d'une synthèse nécessaire et fructueuse du christianisme et de l'hellénisme. D'un point de vue eschatologique trop peu compréhensif, on considère ce « pacte » comme une décadence, une sécularisation. Ce dernier malentendu méconnaît la situation concrète de l'Église. Le fait d'être orientée vers le monde l'oblige de se servir dans son œuvre missionnaire des sciences des Grecs et de leur πολιτικὴ τέχνη. Le premier malentendu, le plus courant, méconnaît l'attitude intérieure de l'Église. — En effet, si elle accepte extérieurement — par cette nécessité missionnaire exposée plus haut — la culture hellénique, sa tension eschatologique vers le royaume demeure exclusivement la même. La culture hellénique reste pour l'Église l'habit étranger qu'elle ne porte que par nécessité.

Cette question si compliquée des relations entre l'Église et la culture est éclaircie par l'Écriture. La mort menace le peuple de Dieu dans l'exil. Esther s'apprête à paraître devant Assuérus pour sauver son peuple. Elle revêt des habits royaux. Elle n'a pas le choix. Si elle veut paraître devant Assuérus, elle est forcée de se couvrir des parures des païens. A cette heure elle prie le Seigneur : « Tu connais toutes choses et tu sais que je hais la splendeur des méchants, que j'ai horreur de la couche des incirconcis et de tout étranger. Tu sais la contrainte que je subis, tu sais que j'ai en horreur l'insigne de mon élévation ; je l'ai en horreur comme un linge souillé, et je ne le porte point aux jours que je puis passer dans la retraite ... Jamais, depuis le jour où j'ai été amenée ici jusqu'à maintenant, ta servante n'a goûté la joie, si ce n'est en Toi Seigneur Dieu, Dieu d'Abraham » (Esth. 14, 15-18).

Cette prière exprime justement la situation extérieure et l'attitude intérieure de l'Église. Peu lui importe la splendeur des païens. Elle sait que toute la culture hellénique porte en soi et d'une manière indéracinable les éléments de sa propre

déification et qu'elle risque de se prendre au piège d'une négation anti-chrétienne de la transcendance de Dieu. En dépit de toute neutralité éthique, c'est pour elle un danger démoniaque. L'Église doit paraître devant les païens et elle doit leur parler si elle veut sauver son peuple, ses élus venus du paganisme. C'est pourquoi elle doit néessairement porter le vêtement de leur culture et parler leur langage. Mais elle doit le faire en gardant ses distances dans le domaine intérieur et sans jamais donner son cœur à cette culture. C'est pour le chrétien la seule attitude possible dans une question qu'on ne saurait à la longue esquiver et c'est là le seul compromis possible. Il doit d'abord se garder d'une complaisance humaniste d'où serait bannie toute nostalgie de la vraie patrie et ne pas ainsi courir le risque de se perdre dans le domaine des valeurs éternelles de l'esprit classique et occidental. Il lui est demandé de se tenir dans la tradition de ses origines qui ne vient ni de l'Hellade ni de Rome, mais d'Abraham, de là où ses Pères conversaient dans la foi avec Dieu, se sachant pèlerins et étrangers, encore en quête de la ville future bâtie sur un fondement solide (Hebr. 11, 10). Ce qui lui est demandé de plus, d'un point de vue négatif, c'est un effort intérieur qui le détache de l'esprit ambiant de l'hellénisme, chaque fois qu'il entre en contact avec ce dernier. Il doit éviter cette faute où tombèrent d'une manière figurative et typique les Juifs de l'Ancien Testament lorsqu'au droit de cité de Jérusalem ils voulurent joindre celui d'Antioche, lorsqu'ils introduisirent les mœurs grecques en Israël, construisirent des palestres grecques, convoitèrent des honneurs grecs, et par là même menèrent Israël à une décadence désastreuse. « Car, dit l'Écriture, dans ceux-là mêmes dont ils imitaient le genre de vie et auxquels ils voulaient ressembler, en tout, ils trouvèrent des ennemis et des oppresseurs. On ne viole pas impunément des lois divines » (II Macc. 4, 16-17).

En cela est condamnée la fameuse synthèse de l'hellénis-

me et du christianisme, ce désir d'être enraciné non seulement dans sa propre tradition, mais aussi et surtout dans celle de l'hellénisme.

Il ne s'agit pas bien entendu d'interdire d'être d'une manière tout extérieure à la fois citoyen de Jérusalem et citoyen d'Antioche, la position que l'on occupe dans la vie peut l'exiger, mais il s'agit proprement de se défendre de convoiter avec insistance ce droit de cité d'Antioche qui équivaudrait à un naufrage dans la tradition grecque et entraînerait comme conséquence inévitable la ruine d'une vie chrétienne propre.

L'attachement à ce que nous a transmis l'antiquité classique, la tendance consciente et caractéristique à vouloir posséder à la fois le Christ *et* Hercule, le Christ *et* Socrate, la folie de la croix *et* la philosophie d'Hellas, l'impuissance de la croix *et* la puissance organisée et dominatrice de Rome, la nouvelle existence dans la foi, dans le Christ, dans la maison des Pères *et* l'esprit sécularisé, voilà l'attitude ambiguë de l'incroyance, condamnée en la femme de Lot. A côté de cette fausse solution de la question des relations entre Église et culture dans le sens d'une synthèse humaniste, le chrétien doit se garder d'autre part d'une solution tout aussi fausse qui consisterait en une négation radicale. Ce serait à côté de la solution humaniste, la solution puritaine, qui par un isolement voulu dû au désir conscient d'un christianisme primitif, exigerait d'éviter tout contact même extérieur avec l'esprit classique et occidental. Entre Puritanisme et Humanisme, il convient de prendre vis-à-vis de l'hellénisme l'attitude qu'a tracée saint Paul en ces mots :

« Le temps s'est fait court, il faut que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas ; ceux qui pleurent, comme ne pleurant pas ; ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant pas ; ceux qui achètent, comme ne possédant pas, et ceux qui usent du monde, comme n'en usant pas ; car elle passe, la figure de ce monde » (I *Cor.*, 7, 29-3).

IV

Cette attitude est naturellement très difficile à réaliser et en fait on la réalise rarement. Dans la très grande majorité des cas on se décide pour une appréciation humaniste de la culture occidentale et pour le maintien décidé et hardi des « valeurs éternelles ». Cette solution brise et décompose, comme nous l'avons vu, l'unité et l'intégrité de la vie chrétienne. On en arrive ainsi à cette duplicité, à ce partage du cœur, à cette marche sur un double chemin (Lc. 2, 14), à ce boitillement des deux côtés (III Rois, 18, 21). Cette attitude finalement se cristallise et s'éternise en une scission impossible à dissiper et le schisme pénètre au plus intime de la personnalité de l'individu.

Telle est la conséquence première du schisme qui pèse sur Israël et qui a eu comme autre conséquence le séjour de la maison de Jacob parmi les païens. La maison de Jacob doit devenir « l'Église des païens » sans qu'elle puisse, dans le monde païen, vivre sa propre tradition intégralement et dans toute sa pureté, et ceci mène fatalement à ce schisme qui atteint l'individu ; car il a été transplanté « contre sa propre nature » et n'a jamais pu s'acclimater entièrement dans la maison de Jacob.

Ainsi le sort de la maison de Jacob se reflète jusque dans l'individu. L'individu est à la fois l'objet d'une bénédiction, car tout lui est donné pour qu'il puisse faire son salut, et la victime d'une paralysie, car le plus souvent il n'est pas capable d'expulser le vieux levain et de vivre une vie nouvelle chrétienne pure et fraîche.

Par là l'unité de l'Église comme telle est mise en danger. La maison de Jacob a été transplantée loin de Jérusalem, son centre de gravité ; et cet exil engendre le schisme qui s'était déjà réalisé en Israël, schisme dû à un manque d'harmonie qui entraîne une rupture d'équilibre dans la vie

chrétienne de l'individu et constitue la cause première de la brisure de l'unité de l'Église. Toutes les scissions qui déchirent le corps de l'Église ne sont finalement que des manifestations et des conséquences de la scission intérieure qui divise la personne individuelle du chrétien, cette scission étant elle-même une conséquence de la destinée d'Israël séparé.

Nous avons donc vu que l'Église dans le monde païen se trouve dans la nécessité de conclure un « pacte » extérieur avec la culture et l'esprit de ce monde, et de perpétuer ainsi le scandale du « trop-grec » et « trop-romain ». L'unité de l'individu chrétien se brisera toujours à ce scandale auquel se brisera aussi l'unité de l'Église. Or cette rupture de l'unité de l'Église peut se faire de deux manières. Ou bien des considérations humanistes peuvent anéantir la vie chrétienne intégrale telle qu'on doit la vivre dans la foi et la charité, ou bien une protestation voulue et active peut s'exercer contre cet aspect « trop-grec, trop-latin » qui donne à l'Église ce caractère laïcisé. La rupture de l'Orient et de l'Occident semble pouvoir s'interpréter en fonction de cet humanisme qui anéantit la vie chrétienne dans l'individu, tandis que le protestantisme serait plutôt la conséquence de cette protestation puritaine ou prophétique qui s'est heurtée et se heurte à la laïcisation de l'Église.

De cette vue du schisme dans le cadre de l'économie divine et de l'analyse de sa cause profonde on peut déduire que le problème de l'union de la chrétienté s'identifie avec le problème de l'intensité et de la pureté de la vie de l'Église. Ainsi le travail unioniste n'est possible que s'il est basé sur une attitude vraiment œcuménique, c'est-à-dire s'il s'exerce en faveur de l'Église tout entière, de la totalité de la chrétienté. Si les efforts pour l'union entre différentes Églises chrétiennes s'écartaient du principe fondamental de l'œcuménisme, on pourrait espérer une solution partielle plus rapide, mais ce succès serait trompeur, car le schisme serait plutôt mas-

qué que surmonté, les causes premières n'en étant pas supprimées. Des négociations entre les hiérarchies des diverses Églises ne suffisent pas à mener à bien l'unité de l'Église. Tout au plus peuvent-elles aider à récolter le fruit de l'unité mûri par d'autres forces plus profondes. Si ce fruit était cueilli prématurément, il ne se conserverait pas, et la situation serait plus sombre qu'auparavant. Telle est la leçon que nous donna le concile de Florence.

Il est exact que l'Église catholique et les Églises protestantes, englobées dans le même Occident latin, sont à certains points de vue plus proches que les Églises orthodoxes d'Orient placées en dehors de la tradition occidentale. Il est exact aussi que la liquidation du schisme d'Occident faciliterait beaucoup l'union avec les Églises orthodoxes. De tout cela, on ne doit point conclure que le catholicisme doit refaire l'unité occidentale avant même de s'essayer à rétablir l'unité avec l'Orthodoxie. Cette limitation du travail unioniste au monde occidental ne nuirait pas nécessairement à l'attitude œcuménique qui vise toujours l'Église *entière* et ne s'adonne à aucun moment *exclusivement* à une tâche partielle. Mais un tel plan de travail ne se justifie pas du point de vue théologique ; d'une manière plus précise on méconnaîtrait ainsi des facteurs importants. Le protestantisme est une manifestation spécifiquement occidentale, mais dans l'économie du salut il a sa raison d'être non seulement vis-à-vis de l'Église occidentale mais vis-à-vis de l'Église entière. Sa vocation historique paraît être de réagir avec l'intransigeance extrême du prophète contre la sécularisation de l'Église, toujours menaçante et toujours active. Il entend débarrasser la vie chrétienne de cet humanisme superficiel pour lui faire appréhender Dieu et le Christ directement dans une foi qui réveille et tend toutes les forces de l'homme intérieur, dans la foi qui seule rend possible la continuité d'une vie chrétienne authentique. Cette protestation aurait

dû naturellement toujours s'exercer à l'intérieur de l'Église et ne pas atteindre une acuité susceptible de briser son unité. On pourrait peut-être dire que la position actuelle du « protestantisme » — pris ici au sens le plus général de réaction nécessaire contre la sécularisation présente — à l'extérieur ou à l'intérieur de l'Église dépend de la violence du choc que lui cause le scandale de la synthèse humaniste. Cela signifie que le retour du protestantisme au sein de l'Église n'est pas humainement possible aussi longtemps que l'emprise de l'humanisme sur la vie chrétienne sera assez forte pour perpétuer la rupture de l'Église d'Orient et de celle d'Occident. L'espoir d'une réunion des Églises protestantes avec l'Église romaine semble donc devoir rester une utopie, aussi longtemps que l'union avec l'Orthodoxie ne sera pas réalisée. La thèse selon laquelle le travail unioniste du catholicisme doit se développer principalement du côté des Églises protestantes soumises à une même tradition occidentale de latinité — si évidente et convaincante qu'elle puisse paraître au premier abord — le paraît moins à la réflexion. Elle néglige en effet, à côté de la situation extérieure du protestantisme en Occident, sa vocation intérieure qui est liée à l'Église entière dans l'économie du salut. La première démarche à entreprendre pour la restauration de l'*Una Sancta*, semble donc être pour le catholique — toujours sur la base d'un travail œcuménique — la réunion de l'Église latine avec les Églises orthodoxes. Le chemin vers ce premier but ne mène pas tellement à des conférences et controverses théologiques — pourtant nécessaires à condition d'être menées dans un esprit irénique — mais à la liquidation de la synthèse humaniste et à l'approfondissement et à l'intensification de la vraie vie chrétienne, vie dans l'Esprit-Saint, vie de foi pure et continue et non de foi amoindrie, et vie de charité chrétienne fructueuse. L'unité de l'Église est « Unité de l'Esprit » (Éph. 4, 3), ce qui signifie que c'est une question de vie spirituelle, vie par et dans le

Saint-Esprit. La docilité des chrétiens vis-à-vis des inspirations du Saint-Esprit, est de nature à guérir ce mal de l'humanisme et à supprimer le schisme qui sépare l'Orient de l'Occident aussi bien que celui qui divise l'individu. Ainsi le scandale s'atténuera et la protestation prophétique pourra prendre place à l'intérieur de l'Église.

Pourtant il ne faut pas perdre de vue qu'aussi longtemps que l'Église restera l'Église des païens, le scandale du « trop-grec et trop-romain » subsistera, quelle que soit l'intensité de la vie de l'esprit. On peut se demander alors si, dans l'éventualité d'une réunion de l'Orthodoxie avec l'Église romaine, les Églises protestantes auront assez de foi pour reconnaître comme nécessaire et pour supporter ce scandale à l'intérieur de l'Église. C'est là la question décisive pour les Églises protestantes. Leur foi sera-t-elle suffisamment éclairée pour reconnaître en l'Église qui doit supporter un tel scandale, l'*Ecclesia Gentium* qui porte avec le Christ les péchés d'un grand nombre ? Et cette foi sera-t-elle assez vigoureuse pour leur permettre de demeurer unies à cette Église, en dépit des protestations qu'elles auront à élever encore au nom de l'Esprit contre toute espèce de falsification causée par l'humanisme ? N'est-il pas nécessaire que le scandale du paganisme gréco-romain soit le plus vif dans l'Église romaine et ce fait n'est-il pas pour le croyant un témoignage qu'elle est l'Épouse de l'Agneau immolé, témoignage certain et plus direct que toutes les victoires et tous les succès de son histoire. La gloire de la couronne de ses martyrs n'est-elle pas à ses yeux rendue encore plus éclatante, car elle ressemble plus au « serviteur de Dieu », duquel il est écrit :

« Il était défiguré, son aspect n'était plus celui d'un homme,
Il n'avait ni forme ni beauté pour attirer nos regards,
Ni apparence pour exciter notre amour » (Is. 52, 14 ; 53, 2).

Voir cet esprit gréco-romain, ou plutôt ce manque d'esprit, cette opposition à l'esprit en action dans le corps de l'Église romaine, et en même temps s'en éloigner le plus possible,

s'opposer avec force à son triomphe et cependant reconnaître sa nécessité dans le plan du salut c'est là, sans doute, une attitude absurde du point de vue humain, contradictoire, éternelle pierre d'achoppement pour la raison. Elle n'est possible qu'au croyant car la foi rend possible même l'impossible, comme elle n'est admissible qu'à celui qui est rempli de la charité, car la charité supporte l'intolérable.

Seule l'espérance peut faire supporter cette contradiction, l'espérance dans la totale disparition du scandale du « trop-grec, trop-romain » et dans la vie par le Saint-Esprit qui rendra cet avenir possible et réalisable. Cette espérance deviendra réalité lorsque le temps des païens sera révolu et que l'exil de la maison de Jacob dans le « désert des nations » aura été supporté jusqu'à la fin. Car la fin de cet exil signifie la fin du schisme qui est à la base de tous les autres, car il sépare les deux parties d'Israël, la croyante et l'incroyante. La suppression de ce schisme, la conversion des Juifs n'est pas à la portée des efforts humains. « Ne sortez pas pour combattre vos frêres les israélites » dit Dieu à Roboam, qui voulait réunir par la guerre les tribus du Nord séparées de la maison de David, « car j'en ai ainsi disposé ».

C'est une des preuves bibliques de l'inefficacité des efforts missionnaires envers les Juifs. D'après la vision d'Ézéchiel, Dieu prendra en mains les deux bois, Juda et Israël, et en fera *un* seul bois, *un* seul royaume, sur lequel régnera un seul roi (Éz. 36). Et si jusque là, tant que dure le temps des nations, la réunion des Églises chrétiennes ne s'est pas faite ou n'a pas atteint toute sa perfection, alors elle se réalisera d'une manière parfaite par suite de la suppression du schisme fondamental qui jusque là a divisé Israël.

Zacharie en donne la preuve : il révèle la parole par laquelle Dieu annonce qu'Il ira au combat contre les Grecs avec Juda et Éphraïm réunis :

« Car je bande pour moi Juda,

Et sur l'arc je place Éphraïm ;
J'exciterai tes fils, ô Sion,
Contre tes fils, ô Javan ;
Et je ferai de toi comme une épée de vaillant ». (Zach. 9, 13).

Javan, c'est la Grèce. Tous les fils d'Israël alors réunis dans la main du Christ, tous les membres de l'Église seront remplis de zèle pour maintenir la sainteté de leur maison contre les Grecs, c'est-à-dire contre toute falsification grecque, et commenceront la lutte victorieuse. Alors tombera définitivement le scandale qui a été jusqu'alors la cause du schisme ; la vie chrétienne dans toute sa pureté sera enfin rendue possible ; l'unité de l'Église chrétienne, objet de soucis constants depuis les temps apostoliques, et but lointain de peines sans nombre, sera enfin réalisée.

Ainsi, il est clair que la réunion appartient au domaine eschatologique. La réunion des Églises chrétiennes n'est pas un but que nous espérons atteindre par la voie du progrès historique ni par nos efforts humains, mais que nous savons devoir s'effectuer par Dieu, en son temps et à sa manière. Ce fait n'élimine par notre responsabilité et nos efforts. Au contraire il en indique la part essentielle et décisive. Tout cela doit nous interdire de nous contenter d'efforts plus ou moins extérieurs, de demeurer au point mort dans le travail des conférences ou dans la controverse religieuse et nous obliger à monter constamment la garde avec le prophète dans l'attente de la gloire de Jérusalem.

« Sur tes murs, Jérusalem, j'ai placé des sentinelles ;
Jamais ni le jour ni la nuit elles ne se tairont.
O vous qui faites souvenir le Seigneur,
Ne prenez point de repos, et ne lui laissez point de repos, jusqu'à ce qu'Il rétablisse Jérusalem et qu'Il fasse d'elle
La louange de la terre » (Is. 62, 6).

Terminons par une allégorie d'un passage du prophète

Zacharie, où il et question de la « Pierre Fondamentale » et de la « Pierre de Sommet » du nouveau temple que doit construire Zorobabel (Zach. 4 ,6 sq.). La parole de Dieu se fait entendre à Zorobabel qui se trouve devant l'amoncellement des débris du temple et lui dit de ne pas perdre courage. Comme il a posé la première pierre du nouveau temple il tirera des décombres, avec un cri de joie, la pierre de sommet et achèvera ainsi le temple. Zorobabel est une figure du Christ. Le Christ est le vrai constructeur du nouveau temple. Il rebâtira le temple que fit tomber en ruines le péché d'Adam, « le temple de son corps, l'Église », « en trois jours » (Jean 2, 19), dans les trois grands jours d'avant la Loi, de la Loi et de la Grâce. Par les apôtres et prophètes, dont les derniers remontent par David, Moïse, et Abraham jusqu'à Adam, il a posé le fondement, la « pierre première » du nouveau temple (Éph. 2, 20) et dans les « Fils des prophètes » (Actes 3, 25), l'Israël croyant des derniers temps, il trouvera la « pierre de sommet » et achèvera le nouveau temple. Cette « pierre de sommet » est encore cachée sous les ruines du vieux temple, dans l'incroyance. Mais avant la venue du Christ, l'amoncellement des ruines sera aplani, car à sa venue, toute montagne, toute colline sera abaissée, et il en sortira le reste croyant d'Israël poussant le cri de joie : « grâce, grâce sur elle ». Et : « quiconque aura dédaigné le jour des débuts médiocres, » le début pauvre et insignifiant de l'Église, « se réjouira en voyant la pierre de sommet dans la main de Zorobabel-Christ ». Alors seulement, lorsque cette « pierre de sommet » couronnera la construction du temple de l'Église et qu'ainsi cet édifice sera définitivement consolidé, toutes les fissures de l'unique temple bâti sur l'unique fondement disparaîtront. Outre cette unité intérieure qu'elle ne peut perdre, l'Église verra enfin l'unité extérieure de tous ses membres que Dieu a appelés à une nouvelle naissance dans le Christ par l'Esprit-Saint.

D. N. Oehmen.

Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles Ier d'Angleterre. (1)

« Il est probable, écrit Mgr David Mathew, que la période la plus heureuse et la plus tranquille qu'il fut donné aux catholiques de vivre entre la répression élizabéthaine et les dernières années des XVIIIe siècle fut cet espace d'une génération qui s'étend du milieu du règne de Jacques Ier au début de la guerre civile de 1642 ... Sous Charles Ier, en dépit des exactions et de l'hostilité, la vitalité de la société catholique se manifesta avec intensité, comme en témoignent l'établissement et le maintien sur le continent de maisons religieuses d'hommes et de femmes, et de collèges pour les études religieuses et profanes » (2).

Durant la première partie de cette période, la paix, il faut le reconnaître, fut plus apparente que réelle. Il régnait au Parlement et en général dans le pays tout entier un fort sentiment anticatholique qui s'alimentait à deux sources principales. La Conspiration des poudres, qui valut aux catholiques anglais d'être soumis à un nouveau code pénal, et le projet avorté du mariage espagnol, d'après lequel le prince Charles épouserait l'infante d'Espagne. Les fiançailles du prince Charles avec Henriette-Marie de France, sœur de Louis XIII, consécutives à la rupture des relations avec l'Espagne, mécontentèrent sans contredit les puissantes

(1) Quoique l'auteur de cet article soit anglican, il a employé les termes de « catholique » et de « protestant » dans le sens populaire et dans le sens des documents contemporains, et non suivant l'usage de l'Église anglicane.

(2) *Catholicism in England*, p. 73.

factions puritaines au parlement et dans le pays : car celles-ci voulaient à toutes forces que l'héritier du trône fît un mariage protestant.

A cette hostilité extérieure, s'ajoutait pour les catholiques des dissensions intestines dues à différentes causes : le serment d'allégeance que le roi Jacques I[er], après la découverte de la Conspiration des poudres, ordonna à tous les catholiques de prêter, était une raison particulière de ce dissentiment. On ne peut raisonnablement mettre en doute la valeur des motifs qui amenèrent le roi à établir ce serment. « Rien, écrivait l'historien catholique Charles Butler, ne pouvait être plus sage ni plus humain que les motifs qu'eut Jacques pour rédiger ce serment » (1). Selon les propres termes du roi, le serment avait pour but de « permettre que je puisse faire le départ non seulement entre tous mes loyaux sujets en général et les prêtres sans parole qui avaient l'intention de se soustraire à mon autorité, mais plus spécialement entre tant de mes sujets qui, bien qu'animés par ailleurs de sentiments papistes, avaient cependant dans leur cœur l'empreinte du devoir que les droits naturels leur imposent vis-à-vis de leur Souverain, et ceux qui, enflammés d'un zèle semblable à celui des traîtres de la Conspiration des poudres, ne pouvaient se maintenir dans les bornes de l'allégeance qu'ils doivent naturellement à leur Souverain, mais trouvaient dans la différence de religion un prétexte sûr pour toutes sortes de trahisons et de rébellions contre leur Souverain ».

Nous devons citer intégralement le serment d'allégeance établi par Jacques I[er], car il a été l'occasion de controverses nombreuses qui ont eu leur répercussion sur la mission en Angleterre de Grégoire Panzani.

« Moi, N., en toute vérité et sincérité, je reconnais, je

(1) *Historical Memoirs of the English, Irish and Scottish Catholics since the Reformation*, vol. VII, p. 185 (3[e] éd.).

confesse, je témoigne et déclare en conscience et devant les hommes, que notre Souverain Seigneur, le roi Jacques est le roi légal et légitime de ce royaume, et de toutes les autres possessions et territoires de sa Majesté, et que le Pape, ni de lui-même, ni par aucune autorité de l'Église ou du siège de Rome, ni par aucun autre moyen avec l'aide d'autrui, n'a pouvoir ou autorité pour déposer le Roi, ou pour disposer d'une quelconque des possessions ou royaumes de sa Majesté ou pour autoriser l'un quelconque des princes étrangers à envahir ses territoires, ou à causer du dommage à sa personne ou au dit territoire, ou pour délier l'un de ses sujets de son allégeance ou de sa fidélité envers sa Majesté, ou, pour donner licence ou autorisation à l'un quelconque d'entre eux de porter les armes, d'entretenir des agitations, de violenter et d'offenser la personne de sa Majesté, l'État, le gouvernement, ou l'un des sujets de sa Majesté dans les propres possessions de celle-ci.

« De même, je jure de toute mon âme qu'en dépit de toute déclaration, sentence d'excommunication, ou privation portée ou à porter par le Pape, ou ses successeurs, ou par l'intermédiaire d'une autorité tenant ses droits ou prétendant les tenir de lui-même ou de son siège, contre ledit roi, ses héritiers ou ses successeurs ; ou en dépit de tout acte tendant à délier lesdits sujets de leur soumission, je demeurerai fidèle et véritablement soumis à sa Majesté, à ses héritiers et successeurs, et que je La ou Les défendrai de toutes mes forces, contre toute conspiration ou tentative qui serait dirigée contre Sa ou Leur personnes, leur couronne et dignité, en raison ou sous prétexte de toute sentence ou déclaration de ce genre ou autre, et que je ferai tous mes efforts pour révéler ou faire savoir à sa Majesté, ses héritiers et ses successeurs, toute les trahisons ou conspirations félones, que je saurais ou apprendrais être dirigées contre Sa personne ou la Leur.

« Et je jure de plus que du fond du cœur j'abhorre, je

déteste, j'abjure, en la considérant comme hérétique et impie, cette doctrine et cette théorie condamnable, d'après lesquelles les princes qui seraient excommuniés ou destitués par le Pape, peuvent être déposés ou assassinés par leurs sujets ou par quelqu'un d'autre.

« Et je crois, et c'est une conviction de ma conscience, que ni le Pape, ni aucune autre personne n'a pouvoir de me délier de ce serment ou d'une partie de celui-ci. Je reconnais que c'est une autorité juste, pleine et entière qui m'a légalement fait prêter ce serment, et je renonce à toute absolution et dispense qui serait accordée à l'encontre de ce serment.

« Et je reconnais, clairement et sincèrement toutes ces dispositions et j'y jure fidélité, selon les paroles que j'ai expressément prononcées, et selon le sens et la signification formelle et courante des dites paroles, sans aucune équivoque, échappatoire secret ou réserve mentale. Et je fais cette reconnaissance du fond du cœur, spontanément et fidèlement sur la véritable foi d'un chrétien. Que Dieu me vienne en aide ».

Le pape Paul V publia deux brefs contre le serment. Dans le premier, qui datait du 10 octobre 1606, il déclare nettement : « Les expressions employées dans ces serments doivent suffire à vous montrer clairement qu'un tel serment ne peut être prêté sans mettre en péril la foi catholique et le salut de vos âmes, étant donné qu'il contient nombre de dispositions contraires tant à la foi qu'au salut. Ainsi nous vous avertissons d'avoir à vous en abstenir complètement et d'autres semblables ». L'archiprêtre Blackwell, le chef des catholiques romains, refusa de publier le bref papal, prêta le serment et fut déposé en 1608. La démarche de Paul V était attendue et fut applaudie par la majorité des prêtres, mais une certaine proportion des laïcs accepta le serment et s'engagea à l'observer.

L'archiprêtre Blackwell fut remplacé par Henry Birkhead,

puis par William Harrison. Ce dernier vit clairement que la présence d'un évêque renforcerait la position des catholiques anglais et travailla avec ardeur à la restauration d'une juridiction épiscopale normale. Le Dr. Harrison mourut en 1621, et en 1623 le Dr. William Bishop fut nommé évêque de Chalcédoine, vicaire apostolique pour l'Angleterre. Le nouvel évêque était personnellement bien vu, mais il souleva de l'opposition et sema le germe de nombreux conflits ultérieurs, en réclamant la juridiction d'un ordinaire, en érigeant un chapitre, en nommant un doyen, et en divisant le pays en archidiaconés. Le Dr. Bishop mourut l'année suivante, et eut pour successeur en 1625, le Dr. Richard Smith, avec le même titre d'évêque titulaire de Chalcédoine. Mgr Smith réclama les mêmes pouvoirs d'ordinaire que son prédécesseur, mais la situation prit une fâcheuse tournure en raison de son impopularité, et il ne tarda pas à être entraîné dans une controverse aiguë avec le clergé régulier, en réclamant que ce dernier tint de lui ses facultés.

Le pape Urbain VIII vit clairement le danger que cette scission aiguë entre le clergé séculier et le clergé régulier pouvait provoquer, et il émit un bref long et sévère qui interdisait aux catholiques de participer à la querelle sous peine d'excommunication. Les facultés des réguliers furent confirmées. L'évêque de Chalcédoine, dont la démarche provoquante avait attiré l'attention du gouvernement anglais, et pour lequel le bref papal était l'indice que Rome ne l'appuyait pas, demanda et reçut la permission de se retirer en France où il passa le reste de ses jours.

Le dommage n'en était pas moins accompli, et la retraite de Mgr Smith ne fit pas diminuer l'hostilité qui était maintenant manifeste entre réguliers et séculiers. Ces dissensions, malheureusement, finirent par porter non seulements ur des questions de discipline, mais aussi sur des points de doctrine. De tous côtés, on réclamait que le Pape envoyât un repré-

sentant personnel en Angleterre, qui pût avec pleine autorité régler les affaires de la mission anglaise. Ainsi se présenta une raison pour la mission en Angleterre du Signor Gregorio Panzani. Il devait s'efforcer de solliciter du Roi et de ses ministres quelque concession dans l'affaire du serment d'allégeance, qui était toujours une cause de conflit aigu parmi les catholiques, et de parvenir à un règlement dans les différends entre réguliers et séculiers. Il y avait cependant d'autres facteurs qui augmentaient encore l'importance et la portée de la mission de Panzani.

Le 11 mai 1625, avait eu lieu la célébration du mariage entre Charles Ier d'Angleterre et Henriette-Marie de France. Ç'avait été l'occasion d'un échange de lettres courtois entre le pape Urbain VIII et Charles, lettres où chacun manifestait des sentiments d'estime à son correspondant. Charles avait donné certaines garanties de tolérance, vis-à-vis des catholiques anglais, et la reine reçut permission d'amener de France avec elle en Angleterre, une maison française considérable, comprenant vingt-sept prêtres (oratoriens, qui, étant considérés comme intermédiaires entre les séculiers et les réguliers, ne semblaient pas devoir offenser l'un ou l'autre parti), et son aumônier, Mgr Daniel de la Motte du Plessis d'Audencourt, évêque de Mende. En présence de la vigoureuse opposition du Parlement anglais, le roi se vit dans l'incapacité de tenir ses promesses de tolérance, et les premières années du mariage royal furent assombries par de continuels orages domestiques. La suite française de la reine, comme on pouvait s'y attendre, exploitait la querelle à son propre avantage, et fut finalement congédiée par Charles. En 1628 cependant, survinrent deux événements susceptibles d'alléger les souffrances des catholiques, de réconcilier le roi et la reine, et de préparer le terrain pour la mission de Panzani. Le premier de ces événements fut le meurtre du mauvais génie du Roi, le duc de Buckingham, et le second, le traité de

Suse, qui termina la querelle avec la France. Charles en avait assez des guerres étrangères et du Parlement, et, comme il n'avait plus besoin du Parlement pour en recevoir de l'argent et poursuivre des expéditions à l'étranger, il l'ajourna pour une durée de dix ans.

Les années qui vont de 1629 au début de la guerre civile de 1642 représentent pour les catholiques en Angleterre la période la plus paisible qu'ils aient vécue depuis la Réforme. Cette situation fut due en grande partie à l'influence de la reine. On ne peut cependant douter que Charles lui-même, une fois libéré de l'influence de Buckingham, et indépendant du Parlement, manifestât la plus grande sympathie pour la foi ancienne. L'abbé Duperron, l'aumônier de la reine, décrit ainsi la situation au nonce de France, Mgr Alessandro Bichi, en 1633 : « Il avait de grand espoir, disait-il, que par sa puissante influence, la reine obtiendrait de Charles un désaveu officiel de la persécution, qui équivaudrait presque à la liberté de conscience. En l'absence du Parlement, il dépendait uniquement du roi d'accorder de tels adoucissements, et Duperron voyait en lui la plus aimable des natures, ennemi de la violence et ne nourrissant aucune haine contre les catholiques. Dans l'opinion d'un grand nombre, il serait aisé à convertir, si l'archevêque de Cantorbéry et le Lord trésorier Weston le devançaient (1).

La mission de Panzani tombe à peu près à mi-chemin entre les difficultés domestiques ou autres des premières années du règne de Charles, et le grand soulèvement social, qui devait lui coûter la couronne et la vie. La reine s'était faite à l'idée de l'expulsion de ses favoris français, avait consenti à apprendre l'anglais et à supporter le peuple anglais. Elle avait repris entièrement à cœur les intérêts de son mari, et depuis la mort de Buckingham avait la pleine confiance du

(1) ALBION, *Charles I and the Court of Rome*, p. 109.

Roi. La scène était donc dressée et le terrain préparé pour la réception en Angleterre d'un envoyé papal.

Le choix d'une personnalité propre à une mission si délicate causa au Vatican de multiples intrigues diplomatiques. Tandis que la question se débattait, l'archevêque Laud invita dom Leander a Sancto Martino, un vieil ami de collège, prieur de Douai et président de la Congrégation bénédictine anglaise, à venir en Angleterre discuter des affaires des catholiques anglais (1). Le Saint-Siège y donna son approbation, et chargea officieusement le moine de faire un rapport sur la situation générale de la mission anglaise et de s'efforcer de mettre un terme à la dispute entre les séculiers et les réguliers.

Dom Leander arriva à Londres au printemps de 1634, et se fit passer pour un certain John Jones. Peu après son arrivée en Angleterre, il écrivit une longue lettre au cardinal Bentivoglio, lui exposant en détail les deux questions qui divisaient les catholiques anglais ; le serment d'allégeance et la nomination d'un évêque. En ce qui concerne le serment, dom Leander souhaitait vivement que le Pape écrivît un message personnel au Roi, — ceci faisait partie d'un plan plus étendu pour resserrer les contacts entre le Roi et le Siège romain — et également la suppression des décrets du Pape contre le serment. Pour la question de l'évêque, il trouva que « le Dr. Smith, évêque de Chalcédoine est personnellement antipathique au Roi et au gouvernement à cause

(1) *Calendar of Clarendon State Papers*. On affirme fréquemment que dom Leander avait d'abord été choisi par le Pape comme envoyé et que quand son zèle l'eut emporté sur sa discrétion, Panzani fut mandé à sa place. Ce n'est pas exact. L'invitation de Laud et l'autorisation que le Roi lui accorda d'entrer en Angleterre permirent à Urbain VIII de se livrer à une reconnaissance préalable. Mais dom Leander ne reçut jamais de mission formelle, comme ce fut le cas pour Panzani, et même presque au moment même où dom Leander passait la Manche, Panzani eut une conversation avec le cardinal Barberini, qui lui déclara qu'il allait être probablement chargé de la délicate mission en Angleterre.

du zèle intempestif qu'il avait manifesté lors de son séjour en Angleterre... Je suis informé par ailleurs qu'il serait dangereux d'envoyer d'autres évêques en Angleterre, avec le pouvoir de juridiction externe, et que cela déplairait au Roi, à ses ministres et en particulier aux évêques de l'Établissement. A quoi bon les offenser et les irriter ? » (1)

Un peu plus tard, dom Leander envoya au cardinal Barberini un long rapport sur la mission anglaise. Nous noterons avec un intérêt particulier ce qu'il dit de l'Église établie.

« L'Église protestante d'Angleterre conserve une certaine apparence extérieure de la hiérarchie ecclésiastique du temps de la religion catholique ; elle a ses archevêques, évêques, doyens, archidiacres, chapitres de chanoines dans les cathédrales des anciens sièges et de très larges revenus. Elle conserve ses anciens édifices, le nom des anciennes paroisses, les vocables de prêtre et de diacre, une certaine forme pour conférer les Ordres, qui coïncide en presque tous les points avec les formes prescrites dans le Pontifical romain, les vêtements et habits ecclésiastiques, la crosse pastorale, les chapes, les anciens temples, églises paroissiales et les collèges d'une magnifique architecture et où l'assistance aux offices est toujours obligatoire. Les protestants anglais pensent que, sans cette forme de gouvernement hiérarchique, l'Église du Christ serait non seulement obscurcie mais encore perdrait sa nature et sa substance. En Angleterre, on croit réellement que les autres Églises protestantes répandues sur le Continent sont devenues schismatiques en conséquence de leur rejet de cette très ancienne hiérarchie.

« Les protestants anglais de l'Église établie sont vraiment orthodoxes sur le plus grand nombre d'articles de la foi, ainsi sur les mystères sublimes de la Trinité et de l'Incarnation, sur l'économie de la Rédemption, sur la satisfaction par le Christ, presque sur l'ensemble des points discutés à propos

(1) *Clarendon State Papers*, vol. I, p. 129.

de la prédestination, de la grâce, du libre arbitre ; sur la nécessité et le mérite des bonnes œuvres et les autres articles exprimés dans le symbole des Apôtres, dans les Credos de Nicée et de saint Athanase (tels qu'on les trouve dans la liturgie de l'Église catholique romaine), et dans les quatre premiers conciles généraux. La majorité des ministres érudits et modérés de l'Église d'Angleterre ne regarde pas la doctrine de la suprématie du Pape avec une si grande horreur, mais ils reconnaîtraient ce dernier comme l'évêque du premier siège et le patriarche de toute l'Église Occidentale, si l'on pouvait régler les autres points en litige à propos de son autorité. Ajoutez à ceci que la grande majorité d'entre eux pense comme nous sur la présence réelle, sur la raison d'être et le nom du Saint Sacrifice et sur l'usage des ornements et du mobilier, bien qu'ils aient des difficultés sur la manière dont s'effectue la transsubstantiation. Ils ne refuseraient pas non plus d'admettre la confession sacramentelle, soit auriculaire, soit en particulier. En ce qui concerne les articles où il y a une différence avec l'enseignement catholique, celle-ci, disent-ils, repose pour la plus grande part sur le mode d'expression (que sans aucun doute ils préféreraient recevoir des formules établies selon la saine doctrine de l'Église mère, plutôt que de se permettre de les prescrire à celle dont ils sont les enfants), ou bien si la divergence est dans la doctrine elle-même, ils déclarent qu'elle ne porte pas sur des articles de foi fondamentaux ou sur des points dont l'admission est de nécessité de salut, mais sur des questions où l'erreur peut être tolérée et est purement vénielle, que ce n'est pas un empêchement au salut, et que cela n'exclut pas l'insoumis de la substance même de l'alliance » (1).

Ce rapport est très important. Il est au moins vraisemblable que Panzani le vit avant son départ pour l'Angleterre,

(1) *Apostolicae Missionis Status in Anglia. Clarendon State Papers*, I, 197 et suiv.

d'autant plus que la description qui y figure de l'Église anglicane à cette époque semble avoir coloré l'ensemble de la mission de Panzani. Quelle que soit l'importance du document, il est bon de remarquer qu'il est quelque peu partial. Il représente avec une grande exactitude les opinions personnelles de l'hôte de dom Leander, l'archevêque Laud, et à supposer même que les vues de Laud fussent celles de la majorité — ce qui est du moins sujet à caution — il n'en est pas moins vrai que la minorité puritaine était extrêmement puissante, et se serait violemment opposée à de telles déclarations. Ailleurs, dans le même document, dom Leander a, il est vrai, des mots pour les puritains, mais il donne à entendre qu'ils formaient un corps extérieur à l'Église établie, alors qu'en fait un grand nombre des plus puissants d'entre eux faisaient partie de cette Église.

Parmi les *Clarendon State Papers*, figure un autre document préparé par dom Leander et intitulé : « Instructions relatives à la réconciliation des papistes modérés et des protestants ». On n'est pas assuré que ce document ait été réellement envoyé à Rome, mais ce paraît être une série d'instructions préparées par dom Leander et destinées à être emportées à Rome par un envoyé qui devait faire un rapport au Pape sur la situation en Angleterre (1).

Les rapports de dom Leander ne parvinrent pas à donner satisfaction à Rome, et on objecta particulièrement sa défense du serment d'allégeance. Panzani, qui était préparé à sa mission, fut donc envoyé pour le remplacer.

Panzani vint en Angleterre avec sa mission officielle nettement délimitée et précisée. Il n'était pas accrédité officiellement auprès de la cour de la reine, bien que ce fût à elle qu'il présenta ses lettres de créance. Il n'avait pas non plus reçu de mandat pour traiter des questions de réunion. Le cardinal Barberini l'avait même averti de ne pas avoir à

(1) *Ibid.*, p. 107.

discuter de telles questions (1). Sa mission officielle devait seulement se borner à éliminer les divergences qui existaient entre les catholiques anglais, sur la question du serment et du gouvernement épiscopal. Panzani cependant arriva en Angleterre le 15 décembre 1634, avant le départ de dom Leander. Les deux hommes paraissent s'être rencontrés, et ce furent probablement les vues optimistes de Leander sur la question de la réunion qui induisirent Panzani à outrepasser ses instructions et à entamer des conversations sur la question de la réunion avec quelques ecclésiastiques de marque.

Nous possédons des récits très complets de la mission de Panzani. Il faut citer en premier lieu le volume de ses mémoires publié par le Rév. Joseph Berington en 1793. Le *Public Record Office* de Londres détient une correspondance considérable allant de 1634 à 1636. Il existe également en manuscrit quelques copies de la *Relazione dello Stato della Religione cattolica in Inghilterra : data alla Santità di N. S. Urbano VIII a Gregorio Panzani nel suo ritorno da quel regno l'anno 1637*, qui, puisqu'elle est adressée au Pape, est consacrée principalement à la situation des catholiques anglais, mais a également trait à la question de la réunion (2).

Panzani était porteur de présents que le cardinal Barberini transmettait à la reine, et il lui rendit visite le lendemain de son arrivée en Angleterre. Panzani ne tarda pas à se faire des alliés dans les personnes des deux principaux officiers de l'État : Lord Cottington, le Lord trésorier, et Sir Francis Windebank, Secrétaire d'État avec lequel il devint bien-

(1) *Public Record Office, Panzani Correspondence.*

(2) Le Rév. Charles Plowden publia à Louvain en 1794 un livre intitulé : *Remarks on a Book entitled « The Memoirs of Gregorio Panzani »*, où il tentait de prouver le caractère apocryphe de tout l'ouvrage. Plusieurs érudits en ont cependant soutenu l'authenticité.

tôt particulièrement intime (1). Il agita avec lui la question d'un échange d'agents entre le Pape et la reine Henriette-Marie. Cette suggestion ne paraît pas avoir été étrangère à une intention arrêtée de réunion. Ce fut Windebank qui en émit le premier l'idée, et au dire de Panzani, « s'attacha à ne pas s'endormir sur une idée si agréable » (2). Le cardinal Barberini agréa le projet, mais pria le P. Philippe, l'oratorien confesseur de la reine, de faire un rapport sur les possibilités du projet et les méthodes à employer. Le rapport du P. Philippe est en partie conservé par Panzani. Il déclare « que le roi et plusieurs de ses ministres étaient loin d'être opposés à une union, que c'était une entreprise qui pouvait avoir les conséquences les plus dangereuses à cause des édits nombreux et sévères qui étaient portés contre la religion catholique romaine ; que ceux qui étaient les mieux disposés à l'égard de la cause catholique étaient souvent tenus de donner des preuves de leur zèle pour la cause adverse par crainte de s'afficher ... Cependant, après tout, si le projet de Windebank d'un échange d'agents pouvait aboutir, il pourrait y avoir quelque espoir de réunion » (3).

C'est avec des précautions minutieuses qu'à Londres aussi bien qu'à Rome on précéda au choix d'un agent adéquat, et finalement Sir Arthur Brett fut envoyé comme agent de la reine à Rome, et Mgr Georges Conn, comme agent du Pape, à la cour de la Reine à Londres. Panzani considérait cette légation comme un progrès réel vers l'union. Il pensait que si Charles était gagné, l'Église d'Angleterre suivrait. Charles désirait sans conteste la réunion et déclarait dans ses instructions à Brett : « Vous pouvez de vous-même, à

(1) Windebank devint secrétaire d'État en 1632. Sous l'influence de Laud, il demeura toujours attaché à la religion catholique, et quand en 1640, des mesures furent préparées contre lui au Parlement, il se retira en France et se réconcilia avec le Saint-Siège.

(2) *Memoirs of Panzani*, éd. i. f., 1813, p. 186.

(3) *Ibid.*, p. 186-7.

l'occasion, insinuer qu'étant donné que le Pape est un prince temporel, nous ne refuserions pas de nous joindre à lui, comme nous le faisons avec les autres princes catholiques romains, en tout ce qui pourrait mener à la paix de la chrétienté, et à la réunion visible de l'Église ». Il n'est pourtant pas si certain que Charles eût pu entraîner l'Église derrière lui, encore moins la nation.

Un nuage cependant apparut à l'horizon, qui détourna presque le roi de ses intentions pacifiques. En 1634, un franciscain, le P. Christopher Davenport, mieux connu sous le nom de Franciscus a Sancta Clara, l'un des chapelains de la reine, publia un livre intitulé *Tractatus de Praedestinatione, de meritis et peccatorum remissione, etc.* Cette œuvre, comportait un appendice, la célèbre *Paraphrastica expositio articulorum confessionis anglicae* (1). Elle était nettement irénique d'intention, et tendait à montrer qu'il y avait déjà un accord beaucoup plus large entre les Églises anglicane et catholique romaine que les préjugés de l'opinion publique ne l'auraient admis de part et d'autre. Le livre était dédié au roi, qui le tenait en haute estime. Panzani semble lui-même avoir approuvé l'ouvrage, mais il déclare : « Il était loin d'être goûté à la cour de Rome ; on le considérait comme une production très dangereuse, beaucoup trop condescendante à l'égard de schismatiques et d'hérétiques. Il déplaisait à la généralité des catholiques anglais. A Rome, on procéda à la censure, bien que le décret ne fût pas rendu public ... (2) » Ici Panzani paraît avoir fait erreur. Le livre causa de l'agitation à nombre de catholiques et de puritains, mais il semble avoir été admis par les théologiens contem-

(1) La *Paraphrastica expositio* fut en réalité tout d'abord imprimée séparément. et ensuite à la fin du *Tractatus de Praedestinatione*, mais la publication séparée paraît avoir pratiquement passé inaperçue, et ce fut le livre qui fit sensation. Il est intéressant de remarquer que dans le célèbre Tract XC Newman suit de près la ligne avancée par Sancta Clara.

(2) *Memoirs*, p. 165-166.

porains. Sancta Clara écrivit lui-même bien des années plus tard à un antiquaire d'Oxford, Anthony a Wood. « Il y avait ici (à Londres) un ambassadeur espagnol à l'époque d'Oliver nommé Alonzo de Cardenas, qui en voulait beaucoup au dernier roi. Ayant été informé par un fripon que le livre avait été dédié au roi, et accepté par celui qu'il considérait comme son ennemi, il intrigua subrepticement en Espagne pour le faire censurer. Il fit également des tentatives à Rome mais on lui répondit comme Pilate : *Non invenio causam*, et ainsi le livre demeura sauf » (1). En fait, l'ouvrage ne fut jamais mis à l'index, même lorsque plus tard une politique de prudence à l'égard des problèmes de réunion ne fut plus nécessaire, et que l'Église d'Angleterre souffrait des fâcheuses conséquences de la Grande Rébellion.

Il est cependant exact que le livre fut désapprouvé à Rome, et qu'on ne tarda pas à le savoir en Angleterre. « En dépit du soin que purent prendre l'auteur et ses amis pour en dissimuler la censure (censure dont on ne parlait encore à Rome qu'à mot couvert), les jésuites s'occupaient de la publier en Angleterre dans les milieux avec lesquels ils avaient des relations... On ne put cacher cette affaire au roi, qui entra dans une telle irritation lorsqu'il fut dûment informé de la chose, que la reine eut toutes les peines du monde à le calmer » (2). Ainsi s'exprime Panzani dans ses mémoires. Dans sa Relation au pape Urbain VIII, il s'étend davantage : « Le Ministre (Windebank) me déclara qu'il avait promis de donner son appui en toutes choses mais que, voyant que désormais Rome n'avait pas d'égards pour le Roi à qui l'ouvrage avait plu, il se désintéressait de la question. Étant ainsi en mésintelligence, je m'efforçais, comme je l'ai exprimé plus en détail, de montrer par divers arguments la sollicitude vigilante que Votre Sainteté doit

(1) Wood, *Athenae Oxoniensis*, éd. Bliss, vol. III, p. 1224.
(2) *Panzani's Memoirs*, p. 167, 177.

ressentir et ressent effectivement à propos de publications semblables... Je fis tant et si bien, me prévalant de tous les moyens dont je dispose, tant auprès du ministre que de la reine, qu'il finit par se laisser fléchir ».

Cependant la pensée de la réunion et les espoirs qu'elle suscitait hantaient plus que jamais les esprits dans certains milieux. Panzani dans une lettre à Barberini, datée de février 1635, parlait d'un sermon prêché devant la Cour à la chapelle royale, et où le prédicateur avait amèrement attaqué les auteurs du schisme anglais et les avait comparés à un tailleur « che taglia tanti vestiti che poi non li può cuscire, così essi hanno tagliato tanto e tanto disunito, che adesso si stenta assai a potere riunire » (1).

RÉV. H. R. T. BRANDRETH
O. G. S.

(A suivre).

(1) *Public Record Office, Panzani Correspondence.*

Sa Béatitude Monseigneur Maximos IV.

LE NOUVEAU PATRIARCHE GREC-MELKITE D'ANTIOCHE, D'ALEXANDRIE, DE JÉRUSALEM ET DE TOUT L'ORIENT.

Au matin du jeudi, 30 octobre, le Synode des évêques grecs-melkites, réunis au Séminaire d'Aïn-Traz (Mont-Liban) éleva au trône patriarcal, Son Excellence Révérendissime Monseigneur Maximos Sayegh, métropolite de Beyrouth et doyen du corps épiscopal, qui prit le nom de Maximos IV. Cette élection, faite en un seul tour de scrutin, à la clôture d'un triduum de retraite, fut accueillie dans toute la Communauté avec un enthousiasme universel.

Trois jours après, le dimanche 2 novembre, il faisait son entrée solennelle dans sa cathédrale épiscopale de Beyrouth. Il séjourna dans son ancien palais métropolitain jusqu'au 11 *décembre, où il fut reçu en triomphe par le Gouvernement syrien et son peuple dans sa cathédrale patriarcale de Damas.*

Irénikon *qui s'associe de cœur à la joie de l'Église melkite et qui se rappelle de la visite que naguère le nouveau patriarche a faite au prieuré d'Amay, offre à Sa Béatitude Maximos IV ses félicitations et ses vœux de long et fécond patriarcat, et est heureux de donner quelques détails biographiques sur sa personne qu'un aimable correspondant a bien voulu lui faire parvenir.*

* * *

Né à Alep, le 10 avril 1878, après des études primaires faites au collège des franciscains à Alep, Amine (Fidèle) Sayegh, entra en septembre 1893, au séminaire de Sainte-Anne à Jérusalem. Il s'y maintiendra pendant 10 ans, un

modèle de piété et de diligence. Les Pères Blancs surent distinguer rapidement en lui une âme délicate et un grand cœur « *ad majora natus* ». Ils n'hésitèrent pas à former en lui ce caractère viril et énergique porté à l'action qui sera la marque distinctive de toute sa vie sacerdotale, apostolique et épiscopale.

Au terme de ses études de théologie, en juillet 1903, le candidat au sacerdoce, se sentant appelé par Dieu aux labeurs de la vie apostolique, n'hésita pas à différer la réception des ordres en attendant que soient aplanies devant lui les difficultés que lui opposait son ordinaire d'Alep, feu Mgr Dimitrios Cadi (plus tard patriarche sous le nom de Dimitrios Ier), en vue de garder au diocèse une vocation aussi riche de promesses et d'avenir.

Durant deux ans, le jeune lévite sera, pour ses anciens directeurs, un auxiliaire très dévoué dans l'enseignement de la langue arabe et de la doctrine chrétienne. Quelque temps après il sera reçu par feu Mgr Germanos Mouaccad, de sainte mémoire, dans sa nouvelle Société des Missionnaires de Saint-Paul, récemment établie à Harissa (Mont-Liban).

Ordonné prêtre, aussitôt après, le 17 septembre 1905, il retourna à Sainte-Anne, avant de consacrer définitivement sa vie au service de l'Église et des âmes, dans une compagnie d'apôtres en butte aux difficultés inhérentes à toute nouvelle fondation.

* * *

De 1906 à 1919, le Père Joseph Sayegh se montre, durant treize ans, un vrai apôtre, puissant en paroles et en action.

Dès 1908, ses confrères le choisirent pour leur moniteur, sous la haute surveillance du Fondateur. Celui-ci, avant eux, avait déjà discerné en lui l'homme de confiance sur qui on peut compter.

4

Après la mort du Fondateur, survenue le 11 février 1912, les membres de la jeune société l'élurent pour supérieur. Ils lui renouvelleront cette confiance jusqu'en 1919, date à laquelle il sera élevé à la dignité épiscopale sur le siège métropolitain de Tyr.

Quand vinrent les douloureux événements de la guerre 1914-1918, la tâche du jeune supérieur fut très ardue. Il lui fallait assurer la subsistance et accroître le nombre des missionnaires dans une compagnie qui manquait de tout. Il n'hésita pas devant une tâche aussi difficile. Bien plus, il travailla à augmenter le nombre des missionnaires et se fit, aidé de ses confrères, le pourvoyeur de centaines d'affamés qui venaient régulièrement prendre leur miche de pain à la porte du couvent.

A l'intérieur de la petite communauté, le zélé supérieur sut donner l'élan à une congrégation menacée dans son existence même et dont tant de faux prophètes annonçaient, en chuchotant, la prochaine disparition. Sous sa vigoureuse impulsion, la poignée de missionnaires pourront continuer leur œuvre de prédication, de bonne presse dans la rédaction d'*Al-Maçarrat*, organe du patriarcat grec-melkite catholique, et assurer même l'administration du diocèse récemment fondé de Tripoli (Liban) durant l'exil de son pasteur.

Tant de qualités et de réalisations ne pouvaient rester cachées. Lors du synode électoral (avril 1919) son ancien évêque, devenu patriarche, tint à confier au Père Joseph Sayegh la fonction de secrétaire du Synode. Quelques mois après, le 31 août de la même année, malgré les supplications des quelques missionnaires qui ne pouvaient se résigner à voir partir leur bien-aimé supérieur, il l'élevait, le premier parmi les élèves du Séminaire de Sainte-Anne, à la dignité épiscopale sur le siège métropolitain de Tyr. Le nouvel évêque prit pour patron saint Maxime le Confesseur, l'une

des plus illustres figures d'Orient lors des luttes contre l'hérésie monothélite.

* * *

Les quatorze ans que S. Exc. Mgr Maximos Sayegh passa sur le siège métropolitain de Tyr furent une période d'activité inlassable, non seulement au profit de son éparchie, mais encore pour le bien général de l'Église melkite entière.

Il était à peine installé dans sa nouvelle résidence, qu'il lui fallut la convertir en hospice général, où vinrent demander abri un grand nombre de ses ouailles, fuyant de la montagne, lors des insurrections du Liban sud en 1920. La charité du nouveau pasteur fut sans limites. « Il était prêt, avait-il dit, à vendre sa crosse et sa couronne épiscopale pour subvenir aux besoins de ses enfants ». Il fit mieux encore, il se jeta dans la mêlée, exposant sa vie pour défendre son peuple et mettre un terme aux troubles.

Quand le calme revint, il fallut se mettre à l'œuvre de reconstruction et de réorganisation. C'est alors qu'il fit preuve d'un sens administratif remarquable. Nous en avons pour témoin le document officiel par lequel il livra en 1933, à son successeur sur le siège de Tyr, S. Exc. Mgr Agapios Naoum, les comptes de l'éparchie. Il y est dit en substance que durant les quatorze années qu'il passa à Tyr, les dettes peu considérables laissées par son prédécesseur furent amorties, les pertes consécutives aux insurrections de 1920 rapidement réparées (réparation et reconstruction des églises, presbytères et écoles brûlées ou détruites) sans grever l'éparchie de dettes toujours difficiles à liquider.

Les revenus de l'éparchie avaient donc été employés de façon judicieuse et utile.

Sur le terrain spirituel, le métropolite de Tyr s'était toujours montré le missionnaire zélé, plus préoccupé du spirituel que du temporel. Son école épiscopale était des mieux tenues dans l'Église melkite.

Malgré toutes ses occupations, l'évêque inlassable trouvait le moyen de donner libre cours à son zèle pour l'exécution des missions délicates que lui confiaient, tour à tour, le Saint-Siège et le Patriarcat.

Le Saint-Siège, suivant de près cette activité inlassable toute à l'honneur de l'éminent prélat, lui avait confié en 1925, l'administration du siège patriarcal lors de sa vacance survenue à la mort du patriarche Dimitrios Cadi.

Une fois sa tâche délicate terminée, il revint à son champ d'apostolat Tyrien, après avoir été l'un des candidats les plus marquants au trône patriarcal. Dieu l'appelait à une autre mission qu'il nous faut maintenant raconter brièvement.

* * *

Le prélat si actif venait d'échapper comme par miracle à une mort déclarée imminente par les plus éminents chirurgiens de Beyrouth, lorsque le Saint-Siège l'invita à prendre en main le gouvernement de l'éparchie de Beyrouth, à la suite de la démission que venait de présenter à Rome S. Exc. Mgr Basile Cattane, évêque du diocèse depuis 1920. Cette intervention directe du Saint-Siège Romain dans l'administration des affaires du Patriarcat fut l'occasion de troubles intérieurs que le nouveau métropolite ne tarda pas à dissiper par sa sagesse et sa condescendante charité.

A peine remis d'une grave maladie il se mit de nouveau à la tâche, avec le zèle, l'activité, l'esprit de suite et le sens administratif que tout le monde lui connaissait. Et quelques mois après, il avait déjà tranché de façon pleinement satisfaisante un différend qui existait depuis près de cent soixante dix ans entre l'éparchie et l'Ordre religieux chouérite autour de la propriété de la cathédrale et de la demeure épiscopale.

Moins de cinq ans après, il dotait l'éparchie d'un nouveau

palais métropolitain, jugé communément comme la perle des résidences épiscopales du Liban, ainsi que d'un immeuble voisin destiné à subvenir aux dépenses de la mense épiscopale ; il entreprit d'autres travaux importants aussi.

Dans la suite le pontife actif et zélé devait multiplier ces créations, sollicité qu'il était par les nécessités d'un diocèse sans doute florissant mais où il fallait, coûte que coûte, se mettre au niveau des nouvelles exigences modernes. Mais tout en se livrant à son génie bâtisseur et organisateur, et malgré toutes ses sollicitudes pastorales, le pontife devait réaliser l'œuvre la plus féconde et la plus importante de sa vie, la fondation de la Congrégation des religieuses de Notre-Dame du Perpétuel Secours.

* * *

Depuis longtemps on sentait, dans l'Église melkite, le besoin d'un institut missionnaire de femmes destiné à assurer l'éducation rituelle de la jeunesse féminine. Durant le patriarcat de feu Dimitrios Ier Cadi (1919-1925) un essai d'exécution du projet avait été tenté sans grand succès. En 1936, Mgr Maximos Sayegh prit à sa charge de revenir au projet et de l'exécuter sur de nouvelles bases. Cette œuvre capitale fruit d'une collaboration étroite entre le nouveau patriarche et le supérieur général des missionnaires de Saint-Paul, demanderait à elle seule une longue étude. *Irénikon* se fera un plaisir de présenter à ses lecteurs cette création magnifique de deux âmes d'apôtres. Une plaquette de 44 pages, grand in-8, due à la plume de Sa Béatitude, raconte en détail la genèse et le développement de cette œuvre de son cœur, dans laquelle la Providence a voulu confier au prélat élu la charge la plus dure et la plus angoissante, celle de pourvoir tout seul au côté matériel de la nouvelle fondation, laissant à son collaborateur le soin de

pourvoir à l'œuvre de formation spirituelle des premières recrues de l'institut.

Dans cette tâche si pénible, Mgr Maximos IV fut tout simplement magnifique. On se demande même comment une seule personne, dans l'espace de dix ans, a pu doter la nouvelle fondation de tant de constructions à Harissa (Maison-Mère), à Beyrouth dans un centre d'apostolat unioniste, à Alep, à Marmarita, dans la Vallée des Chrétiens.

C'est au milieu de tant de sollicitude que Son Excellence Mgr Maximos Sayegh fut invité par le Corps episcopal à prendre en mains les rênes du gouvernement de l'Église melkite. Celle-ci espère de son zélé pasteur si actif et si audacieux les initiatives courageuses dont le clergé et le peuple attendent avec impatience la réalisation pour le plus grand bien des âmes.

Un Missionnaire de Saint-Paul.

Lettre anglaise.

La Conférence de Lambeth doit se réunir du 1er juillet au 8 août 1948. Voici l'ordre du jour annoncé : 1° *La doctrine chrétienne de l'homme* : ses relations avec la nature et avec Dieu, l'Évangile du Christ pour l'homme, la manière chrétienne de vivre pour l'homme ; 2° *L'Église et le monde moderne*: conceptions modernes de l'État, ordre international et droits humains, l'Église militante ; 3° *L'unité de l'Église* : la nature et la mission de l'Église, relations des anglicans avec d'autres Églises — *a*) épiscopaliennes, *b*) non-épiscopaliennes, *c*) l'« Église de l'Inde du Sud » — le Mouvement œcuménique ; 4° *Les Églises anglicanes* : leur tradition et responsabilités, idéals et formes de culte, questions d'organisation ; 5° *Questions soumises à la Conférence par les Églises participantes* : discipline du mariage, la relation entre le baptême et la confirmation, les diaconesses, l'intinction.

Un document assez important relatif à la préparation générale de Lambeth fut publié en juin 1947 par *Dacre Press*, Londres (2s. 6d.), portant le titre de : *Catholicity, a Study in the Conflict of Christian Traditions in the West.* C'est un rapport présenté à l'archevêque de Cantorbéry par un groupe de théologiens de la tendance « catholique ». Il sera utile d'expliquer exactement quelle fut l'origine de ce rapport. Le groupe fut fondé au début de 1946 à la demande de l'Archevêque, pour examiner les questions théologiques qui divisent les chrétiens catholiques et protestants. Ce n'était pas un comité élu ou désigné, mais un groupe composé pour représenter un point de vue particulier. Le projet complet, qui n'est pas encore réalisé, était que d'autres groupes se réuniraient aussi, pour représenter d'autres points de vue, de manière à présenter ensemble trois ou quatre rapports

différents. Le motif en était, que lorsqu'une assemblée est dite représentative de tous les partis, il s'en suit (comme nous le voyons bien dans les controverses politiques) que chaque parti lutte pour son propre point de vue ; un compromis est alors le meilleur résultat auquel on puisse atteindre. Au contraire, lorsque les partis se réunissent séparément, chacun d'eux est contraint de s'examiner lui-même, pour découvrir quels sont ses propres principes, et de s'efforcer d'établir les principes des partis adverses aussi honnêtement que possible, sans quoi ses jugements n'appelleront aucune adhésion.

Ce groupe d'anglicans « catholiques » se composait de quatorze membres. il s'est choisi comme président le chanoine Michel Ramsey, et s'est donné pour tâche d'examiner les traditions qui existent au sein du christianisme occidental d'aujourd'hui : celles du protestantisme orthodoxe, du libéralisme, et du catholicisme de la Contre-Réforme ; trois tendances toutes représentées dans l'anglicanisme. Il examina ces traditions sur l'arrière-fond de la « totalité » ou de la « plénitude » originale de la tradition apostolique ; il souligna que cette plénitude, qui ne trouve aujourd'hui son expression complète nulle part dans le christianisme, n'est cependant pas un pur « idéal », qui pourrait peut-être un jour être atteint, mais existe actuellement dans le Christ, et donc également dans l'Église qui est son Corps. Cependant l'Église est humaine autant que divine, et dans l'Église telle qu'elle a vécu dans l'histoire, la plénitude s'est trouvée lésée. Le schisme entre l'Orient et l'Occident fut cause partielle de la déficience du système latin médiéval. Le résultat en fut que les efforts des réformateurs protestants pour retrouver la pureté de l'Évangile ont conduit, non pas à l'unité, mais à des schismes, puisque le protestantisme lui-même étant un produit du bas moyen âge, était gravement lacuneux et unilatéral. Dès lors, ce n'est pas le schisme

qui survient sur une unité existante et produit l'hérésie et l'erreur, mais plutôt l'erreur qui engendre le schisme. Il s'en suit que le chemin de la réunion, n'est pas de chercher une union par les méthodes de diplomatie ecclésiastique, mais consiste plutôt à opérer de l'intérieur la guérison nécessaire des blessures du christianisme. Les parties séparées du christianisme doivent reconnaître leurs différentes déficiences et chercher à retrouver la plénitude et la tradition. Dans la mesure où cela se fera, une réunion véritable deviendra possible. Il existe de nombreux indices dans le christianisme contemporain, qui révèlent que ce processus qui mènera à la réunion a déjà commencé depuis longtemps.

Une discussion semblable à celle-ci est peut-être nécessaire pour remettre dans sa vraie perspective le cas du célèbre Bishop Barnes, désavoué par les archevêques de Cantorbéry et de York, dans les deux Convocations du mois d'octobre. (Les Convocations des deux provinces de l'Église d'Angleterre se réunissent séparément, et comprennent chacune une Chambre Haute, composée d'évêques, et une Chambre Basse, composée de représentants élus par le clergé.) L'occasion du débat fut le livre de Bishop Barnes, *The Rise of Christianity* (la croissance du christianisme) publié antérieurement dans l'année. Tout l'incident illustre à la fois la faiblesse et la force de l'anglicanisme contemporain. Le livre expose l'a-dogmatisme libéral que professent de très nombreux Anglais, et Bishop Barnes sait bien qu'il peut compter sur un solide appui, mais en même temps, les anglicans tant « catholiques » qu' « évangéliques » considèrent le livre comme totalement hérétique. Il marque la position extrême du protestantisme libéral de la génération précédente : pas de miracles ; pas non plus d'action divine en vue de la rédemption des hommes du péché ; l'enseignement de Jésus-Christ est très beau, mais il n'est pas le Fils de Dieu au sens traditionnel. Les positions relevées sont soutenues par un étalage

d'érudition, en sorte que l'Anglais moyen qui n'a pas lu le livre, mais qui en a vu des des compte-rendus dans tous les journaux, pense que Barnes est un pionnier de la recherche de la vérité. Mais le connaisseur sait que ce livre ignore complètement le travail de la science biblique des dernières années. Et même, dans le journal « moderniste », *The Modern Churchman*, comme l'Archevêque le fit remarquer dans son discours, le recenseur du livre dit que celui-ci «ne peut être accepté comme une contribution sérieuse à la science moderne », et que, « à travers tout le livre prédomine l'élément subjectif et beaucoup ressentiront que les faits sont là pour cadrer avec la théorie, plutôt que pour la fonder ».

L'Archevêque déclara qu'il se sentait tenu à signaler ce livre parce qu'il avait causé à la fois du désarroi et de l'indignation parmi les fidèles. On doit user de patience et de sympathie vis-à-vis de ceux qui cherchent à mettre en harmonie la foi chrétienne avec la science moderne ; et l'on peut respecter l'honnêteté de l'évêque Barnes et sa piété personnelle. Mais cela n'est pas la même chose que d'accepter son enseignement. Le lecteur doit être mis en garde contre de nombreux points de ce livre : la supposition que l'activité de Dieu dans notre monde est soumise aux lois uniformes de la nature, l'appréciation de l'enseignement de saint Paul, et la manière dont est traitée la démonstration historique (ce dernier point, de fait, est critiqué aussi par *The Modern Churchman*). Quant à l'enseignement de ce livre sur la résurrection de Notre-Seigneur et sur sa divinité, il faut dire que tel n'est pas l'enseignement du Nouveau Testament ni de l'Église. Il y a encore beaucoup d'autres exemples qui montrent que l'enseignement de ce livre est sérieusement en contradiction avec les symboles de l'Église et ses formes culturelles. L'affaire est sérieuse parce que ce livre est écrit par un évêque diocésain qui détient fonction et juridiction dans l'Église. «Un dommage doit résulter de la publication

de ce livre, et les ennemis de l'Église chercheront et y ont cherché leur profit. Mais j'ai confiance que ce que j'ai dit, dans la pleine responsabilité de ma charge, pourra réduire le dommage et donnera aux membres de l'Église le réconfort dont ils auraient besoin ».

Beaucoup sentiront que c'est un signe de la faiblesse de l'Église d'Angleterre, qu'aucune action ultérieure ne fût engagée contre un évêque qui répand un pareil enseignement. Pourtant, comme le dit le *Church Times*, l'institution d'une procédure légale entraînerait l'ensevelissement de beaucoup de bon grain spirituel en vue d'extirper les mauvaises herbes théologiques. Dans ce qui a été fait, témoignage a été rendu à la vérité, l'évêque turbulent a été pris à partie ; et le maintien de la foi est confié au clergé et au peuple croyants.

* * *

Un des sujets les plus épineux de la controverse actuelle dans l'Église d'Angleterre est celui du Baptême et de la Confirmation. Il y a d'abord le problème de ce que l'on appelle « le baptême sans discernement », c'est-à-dire, lorsque tous les enfants qui sont apportés pour être baptisés, sont acceptés sans information et sans instruction pastorale. Des multitudes d'enfants sont baptisés, dont les parents ne mettent presque jamais les pieds à l'église, et dont le foyer ne leur assure pas une éducation chrétienne. Que devrait faire alors le curé de la paroisse ? Doit-il chercher à résoudre le problème simplement en obéissant à la rubrique qui demande trois parrains. S'il impose une condition supplémentaire, comme celle de ne baptiser que les enfants des pratiquants, le résultat très fréquent est que l'enfant est apporté dans une autre église paroissiale ou dans une chapelle méthodiste. Ou bien, doit-il tâcher de résoudre le problème par des méthodes pastorales, en instruisant les parents, en tenant à l'église une liste des enfants baptisés,

avec lesquels il entretiendra des relations personnelles ? Mais ceci ne constitue pas une norme pour la réduction du nombre des baptêmes d'enfants.

(Le rite baptismal dans le *Book of Common Prayer* consiste principalement dans la réception des promesses de baptême et dans le baptême d'eau, suivi de l'imposition du signe de la croix, mais sans l'emploi de sel, d'huile, de chrême, de robe blanche, de cierge. A la fin, les parrains sont chargés de veiller à ce que l'enfant soit présenté à la Confirmation, lorsqu'il sera parvenu à l'âge de discrétion et instruit convenablement. La Confirmation, dans l'Église d'Angleterre, est toujours conférée par un évêque (et de fait, ce ministère occupe une grande part de son temps et de ses énergies, puisqu'il doit visiter les paroisses dans toutes les parties de son diocèse) ; elle consiste dans le renouvellement des promesses de baptême, une prière pour la mission du Saint-Esprit, et l'imposition des mains de l'évêque sur la tête de chaque candidat. L'âge habituel pour la réception de la Confirmation est entre 11 et 18 ans, mais il y a toujours quelques adultes à confirmer ; et nul n'est ordinairement autorisé à recevoir la Sainte Communion sans être confirmé.)

Les problèmes en relation avec la Confirmation sont moins épineux, étant plus susceptibles d'être résolus par la préparation soigneuse à la Confirmation et le ministère pastoral qu'exercent tous les bons curés de paroisse, ainsi que par les organisations pour jeunes gens qui, dans de très nombreuses paroisses, font un travail excellent. Malgré cela cependant, trop nombreux sont les confirmés qui manquent de persévérence. Cette question a été discutée par un comité qui a présenté aux deux Convocations un rapport qui porte le titre de *Confirmation To-day* (La Confirmation aujourd'hui, Press and Publications Board of the Church Assembly, 1944). On s'y pose la question : doit-on conserver l'ordonnance traditionnelle du Baptême — renouvellement des vœux et

Confirmation — première Communion ? Ou bien ferait-on la Confirmation et la première Communion à l'âge (disons) de 11 ans, et le renouvellement des vœux plus tard, (disons) à 19 ans ? Ou bien la première Communion (disons), à 11 ans et le renouvellement des vœux et la Confirmation plus tard ?

Ce rapport, néanmoins, a reçu une attaque inattendue. Dom Gregory Dix, dans une conférence faite à Oxford, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (Dacre Press, 1946), soutient que le problème pastoral ne peut être résolu sans une doctrine théologique correcte du baptême, dans sa relation avec le rituel entier de l'initiation chrétienne. Le Rapport accepte sans discussion l'affirmation que l'on devient chrétien par le baptême de l'eau. Ceci est affirmé par le *Book of Common Prayer* parce que telle était la doctrine médiévale reçue. Elle était affirmée tant par les catholiques romains du XVII[e] siècle, qui refusèrent longtemps d'avoir un évêque en Angleterre parce que la Confirmation n'était pas nécessaire, que par les protestants qui, ou bien l'excluaient complètement, ou bien la traitaient comme une simple cérémonie d'admission à la Communion. Mais, dans l'Église primitive, la « Consignation » (comme on l'appelait alors) était une partie intégrante du rite baptismal ; le rite entier était accompli en présence de l'évêque ; c'était le baptême par l'eau et l'Esprit. Chez les Pères, le don de l'Esprit est associé explicitement plus souvent avec la chrismation qu'avec le baptême dans l'eau. A partir du IV[e] siècle, il devint de plus en plus difficile pour l'évêque de remplir son rôle dans chaque baptême, alors que les diocèses prenaient plus d'extension, et que les baptêmes des enfants se multipliaient. En conséquence, puisqu'il y a toujours eu une onction avec le chrême par un prêtre, il est aisé de comprendre comment devint commune la pratique actuellement universelle en Orient, selon laquelle tout le rite de l'initiation,

baptême, consignation et première communion, était accompli par le prêtre sur les adultes et les enfants, avec du chrême consacré par l'évêque. Par contre en Occident, la fonction épiscopale dans la Confirmation n'a jamais été abandonnée complètement, et fut rétablie à la période carolingienne. On commençait déjà cependant à soutenir, depuis le temps de saint Jérôme, que l'initiation chrétienne essentielle était celle accomplie par le prêtre de la paroisse ; dès lors il devenait difficile de préciser ce qu'était la Confirmation. La difficulté s'accrût par son nom de « Confirmation », car « consignation » (application du sceau) est un acte d'achèvement, tandis que une « confirmation » implique que ce qui est confirmé est déjà opérant. Dès lors, on expliquait communément au moyen âge que la Confirmation confère un accroissement de grâce (*augmentum praestat ad gratiam*), qu'elle est donnée *ad robur* et *confirmat cor hominis*. Alexandre de Halès niait qu'elle était un sacrement ; Saint Bonaventure pouvait se demander si elle n'était pas « superflue ». Et de fait elle était superflue aux yeux tant des catholiques romains anglais (comme nous l'avons vu) que des protestants.

Telle est le raisonnement de la conférence de Dix ; et son argument principal a conquis grande adhésion. Le rapport *Confirmation To-day* acceptait la vue traditionnelle, et avançait une interprétation selon laquelle la Confirmation était comme une « ordination » des laïcs pour l'exercice du sacerdoce universel des chrétiens. Néanmoins cette « ordination » ajoute-t-elle quelque chose à l'initiation chrétienne? En ce cas il y aura un laïcat « non-ordonné » (baptisé seulement) et un laïcat « ordonné » (baptisé et confirmé), tandis que tous sont parfaitement chrétiens. En outre, la difficulté selon laquelle la Confirmation est sentie comme « superflue », demeure dans la pratique pastorale : pourquoi serait-il nécessaire à un jeune enfant d'être confirmé, si la Confirmation n'est là que pour la « force » ? On insiste donc pour que

la conduite pastorale correcte dépende de la véritable doctrine, à savoir que la Confirmation (avec la première Communion) est l'achèvement différé de l'initiation chrétienne, car tout ce qui est dit du baptême dans le Nouveau Testament présuppose chez le baptisé le repentir personnel et la foi. Tout ceci devient vrai lorsque celui qui a été baptisé dans sa prime enfance avec de l'eau, revient lorsqu'il a atteint l'âge de discrétion pour renouveler ses promesses de baptême et recevoir l'achèvement de son initiation chrétienne par la Confirmation et la première Communion.

Telles sont quelques unes des questions en cours de discussion parmi les anglicans d'aujourd'hui. Tous ces problèmes, en effet, deviennent progressivement plus aigus au fur et à mesure que la séparation se fait plus tranchée entre les hommes qui suivent le chemin chrétien de la vie, et le monde moderne dont les passions l'en écartent.

AMICUS.

P. S. Vient de paraître : *Theology of Christian Initiation, being the Report of a Commission of Theologians appointed by the 2 Archbishops to advise about the relations of Baptism, Confirmation and Holy Communion.* S. P. C. K., 1 sh. Le rapport traite le sujet d'une manière très semblable à celle de mon exposé.

En vue d'une Chrétienté.

Un groupe d'anglicans s'est, depuis de longues années, spécialisé dans l'étude et dans l'action sociales chrétiennes. Ce groupe se réunit chaque année en une semaine sociale et édite une revue *Christendom.* Dès le lendemain de la guerre en 1945, les principaux collaborateurs de ce mouvement publiaient un livre : *Prospect for Christendom* (1). Nous voudrions faire ici quelques réflexions qui nous sont venues en lisant ces pages. Et tout d'abord, qu'il nous soit permis de dire que les conclusions de ces anglicans rejoignent exactement celles des catholiques sociaux, et notamment celles qui sont formulées dans les Encycliques pontificales.

De plus, le sens pratique des Anglais trouve ici également le moyen de s'exercer, et souvent nous découvrons dans cette littérature des réflexions qui tirent leur valeur de leur confrontation avec l'expérience. Il y aurait pour nous, qui sommes davantage « spéculatifs », intérêt à fréquenter de près ces initiateurs.

D'ailleurs, l'action sociale chrétienne — qu'elle soit menée par les anglicans ou par les catholiques — trouve ses motifs d'inspiration et ses raisons d'action dans le même Évangile et dans la même Morale. Il n'y a aucun inconvénient à ce que sur ce terrain nous fassions cause commune. On se souvient que les Souverains Pontifes et en particulier S. S. Pie XII ont fait, ces dernières années, eux-mêmes, de fréquents appels à « tous les hommes de bonne volonté » et aux « chrétiens » en particulier, afin qu'ils viennent se

(1) *Prospect for Christendom.* Essays in Catholic Social Reconstruction. Edited by M. B. Reckitt, Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 155 p., 12/6.

joindre aux rangs des catholiques fidèles, désireux de créer, pour notre pauvre monde malade, un ordre social nouveau basé sur la justice et la charité

Dès qu'on aborde les premiers chapitres de *Prospect for Christendom*, on est frappé de la convergence de ces pages avec celles qu'on trouve dans les ouvrages de Jacques Maritain, du Père de Montcheuil, de Christopher Dawson et de l'abbé Paul H. Furfey.

Dans un premier article, le Rév. F. N. Davey pose le problème de l'ordre social chrétien. L'auteur met en lumière le fait que l'ordre social chrétien, n'est pas en premier lieu le résultat des efforts humains, mais que c'est l'ordre voulu par le Christ lui-même. Il ne s'agit donc pas de dresser des plans savants, mais de scruter la volonté du Christ. Or le plan de Dieu comporte deux domaines : le domaine surnaturel, proprement divin, céleste ; et le plan naturel où joue l'expérience humaine. Or ces deux domaines nettement distincts se rejoignent en harmonie parfaite dans la personne du Christ. De telle sorte que ces deux mondes, auxquels tout homme appartient et que souvent l'homme ne parvient pas à unir par ses propres moyens, trouvent leur synthèse dans le Christ

Il y a un aspect très actuel de ce problème et qu'on agite aujourd'hui dans les milieux catholiques. Les mouvements d'Action catholique, par un légitime souci d'influence, ont mis l'accent sur les valeurs *d'incarnation* du christianisme. Les militants étaient, disait-on, chargés de prolonger l'incarnation du Christ ; ils devaient devenir de nouveaux témoins du Christ dans les milieux différents où ils vivaient quotidiennement. Mais en mettant exclusivement l'accent sur cet aspect du mystère chrétien, on le faussait. Aussi des théologiens appelèrent-ils une mise au point, et soulignèrent-ils l'aspect *eschatologique* du christianisme. C'est-à-dire que le christianisme doit à la fois s'in-

carner dans le temporel pour le guérir et le sanctifier, et avoir en même temps les yeux fixés sur l'au-delà, terme dernier vers lequel va l'humanité et qui finalement conditionne toute action sociale.

Le Rév. F. N. Davey a, à son tour, bien mis en relief ces deux tendances essentielles et complémentaires ; et il montre à nouveau que toutes deux se rejoignent en un équilibre parfait dans le Christ.

Le monde dans lequel nous vivons est ordonné vers la poursuite du bien-être temporel et aussi vers la poursuite du bonheur éternel. C'est une erreur que de ne tenir compte que de l'une de ces deux vies en semblant ignorer l'autre.

Le Christ exige de ses disciples l'hommage de leur vie, tant temporelle qu'éternelle. Et c'est précisément dans cette perspective totale qu'il faut considérer la royauté du Christ ; celle-ci doit dominer toute vie : terrestre et céleste.

Voilà pourquoi aussi, c'est un devoir pour tout chrétien d'apporter sa collaboration active à l'édification d'un ordre social chrétien.

« C'est pourquoi, dit le Rév. F. N. Davey, nous gardons toujours présent devant nos yeux, l'idéal de la Chrétienté, c'est un but qui s'impose à nous ; sans doute n'avons-nous pas la naïve illusion de croire que Dieu nous permettra de construire une société possédant une structure parfaite, mais nous avons une foi très profonde que c'est la volonté de Dieu que nous nous essayions à bâtir une telle société et c'est sa volonté également de récompenser nos efforts obéissants quand bien même ceux-ci feraient faillite, car nous les produisons uniquement pour atteindre la Fin même que Dieu se propose.

« Le ministère de miséricorde exercé par Notre-Seigneur alors qu'Il venait positivement au secours des malheureux de Galilée, était une part essentielle de son ministère de

la Croix, bien que la Croix semblât rendre le premier inutile, et bien que son accomplissement dans la Résurrection dépassât, et de beaucoup, les ambitions des foules galiléennes. C'est pourquoi nous espérons que la Croix pourra également consommer notre propre vocation, car nous nous dévouons tout entiers au bien de nos frères. Sans doute, nous n'identifions aucune de nos actions avec l'accomplissement rigoureux des vues de Dieu. Nous ne pensons pas que nous pouvons diriger nos propres vies et la vie de nos frères afin qu'elles soient en pleine conformité avec la vie du Christ. Néanmoins nous essayons de suivre le Christ *en espérance*. Nos yeux sont remplis de la vision de la Chrétienté dont la réalisation est, croyons-nous, dans les mains de Dieu qui commande aux destins du monde. Quand nous voulons traduire cette vision en actes, quand nous y mettons toute l'énergie dont nous sommes capables, nous savons cependant que c'est une folie de ne nous fier qu'à nous, car cette vision est transcendante, car cette cité a des fondations divines et son bâtisseur et son constructeur est Dieu. C'est pourquoi la Chrétienté que nous construisons de toutes parts pose des exigences de perfection qu'aucun effort humain ne peut produire ».

De telle sorte qu'aucun ordre social chrétien ne pourra jamais trouver une explication totale en lui-même.

Les chrétiens ne sont pas non plus autorisés à livrer au monde seulement une partie de l'enseignement du Christ sous prétexte qu'il vaut mieux dire certaines paroles et en taire d'autres, pour pouvoir rester sur un terrain commun d'entente avec des non-chrétiens.

Sans doute, le Christ est venu secourir les malheureux, les guérir et les apaiser — comme tout païen de bonne volonté aurait pu le faire — mais en même temps, le Christ a proclamé aux riches, aux puissants, aux pharisiens, leurs devoirs.

Or ceux-ci ont constitué un milieu social imperméable à l'action du Christ ; il existe, hélas, encore de nos jours, de tels milieux ! La seule attitude à prendre à leur égard est celle de se présenter comme des témoins authentiques du Christ.

De plus, on ne peut considérer l'affaire de son salut éternel comme une affaire purement personnelle. Non, le salut est affaire commune.

« Les auteurs du Nouveau Testament, dit le Rév. F. N. Davey, s'occupent beaucoup moins de l'homme, comme une entité séparée, que des hommes en relation les uns avec les autres. De diverses façons ils présentent le Christ, comme le terme d'une communauté, d'une famille, comme le modèle de l'union du mari et de l'épouse, et même par voie de déduction, de la nation ou de l'État, aussi bien que de la communauté humaine tout entière ».

C'est l'amour mutuel manifesté par les hommes dans leurs relations sociales qui est le chemin normal pour atteindre la vie éternelle ; c'est même toute la création qui doit être associée à cette fin. On retrouvera ici ce que le chanoine Thils appelle la « théologie des réalités terrestres ».

L'Église est d'ailleurs là pour se présenter à nous comme l'image de la société éternelle qui, par elle, a déjà une existence visible au milieu de nos réalités terrestres. L'ordre social chrétien sera avant tout construit par la grâce de Dieu.

Le chanoine V. A. Demant pose ensuite la question : y a-t-il un ordre social naturel ? On peut évidemment analyser la nature de l'homme, et avec ces données on pourrait concevoir un plan d'organisation sociale qui rallierait chrétiens et non-chrétiens. Mais l'ordre naturel ne trouve pas son assiette en lui-même, le naturalisme que nos démocrates modernes professent, prouve la faiblesse de cette

pensée naturelle. Non, c'est le christianisme qui donne son sens à l'ordre naturel ; le christianisme transcende et informe la nature.

V. Soloviev a dit très justement : « L'humanité est composée d'hommes, mais elle n'est pas constituée par eux ; les liens sociaux fondamentaux ne dépendent pas de la volonté personnelle ; au contraire, la vie individuelle est conditionnée par eux. C'est pourquoi il est tout autant impossible de perfectionner l'humanité, en visant uniquement les personnes prises en particulier, qu'il est impossible de guérir une maladie organique, en traitant chaque cellule ou chaque tissu en particulier.

« L'unique Homme-juste, qui était, par lui-même et personellement parfait, et qui n'avait pas besoin d'un « règne de justice » de la société, était celui qui fut Dieu avant de devenir homme. En Lui était toute droiture et justice ; mais nous ne pouvons participer à sa droiture, uniquement en tant qu'individus, mais seulement en tant que membres de la collectivité et avec l'Univers entier ».

De telle sorte que s'il y a un ordre social naturel, celui-ci ne peut être édifié que par les chrétiens, recevant d'en haut la lumière.

Une série d'études spéciales envisagent successivement les problèmes posés par la famille (Rév E. L. Mascall), par la culture (T. S. Eliot), par la technique (Philip Mairet), par les réalités de la vie anglaise contemporaine (Maurice B. Reckitt). De plus, d'autres auteurs examinent les possibilités qu'offrent : la vie rurale (Rév. Patrick MacLaughlin), la vie de travail (T. M. Heron), la vie urbaine (Ruth Kenyon), la vie économique (Rév. David Peck).

Dans une dernière série, ce sont les questions politiques qui sont soulevées (Rév. William G. Peck, Rév. Charles Smyth, Ruth Kenyon et Rév. Cyril E. Hudson). Enfin

dans un épilogue le Rév. P. E. T. Widdrington brosse une synthèse des efforts réalisés depuis cinquante ans par le groupe des anglicans sociaux. Il esquisse l'itinéraire de l'étape à parcourir maintenant : « La religion catholique seule ne suffira pas à sauver le monde, comme elle n'a pu d'ailleurs sauver le monde ancien ; il faut que le catholicisme se manifeste dans l'ordre politique... et devant la laïcisation plus envahissante, il faut concentrer les efforts de tous pour esquisser les grandes lignes de l'ordre social de demain.

« Les années qui viennent, exigent de nous qui croyons en la Chrétienté, une lutte sans faiblesse, non seulement pour sauver de l'exploitation les peuples neufs, mais encore pour les retirer de l'état d'analphabétisme où ils sont et pour les aider à édifier une civilisation chrétienne. Allons de l'avant, en étant persuadé que les âges de Foi sont devant nous et non derrière nous ! »

R. KOTHEN.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS (1)

Église catholique. — C'est le 30 novembre 1917 qu'à la suite du *Motu proprio* « Dei Providentis » du 1 mai de la même année, a été créée la SACRÉE CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE dont la compétence avait précédemment appartenu à la Congrégation de la Propagande. A l'occasion de ce TRENTIÈME ANNIVERSAIRE, *SICO* du 1 décembre apporte beaucoup de détails intéressants.

Le Lien de septembre-octobre consacre un numéro spécial au défunt patriarche du proche Orient CYRILLE IX Mogabgab, mort le 8 septembre dernier. Nous consacrons une notice spéciale plus haut à son successeur, Sa Béatitude Maximos IV Sayegh.

(1) Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (Rue Saint-François, 72, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7 Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovny Vestnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale ; 12 Rue Daru, Paris), *CW* = *The Church in the World* (56 Bloomsbury Street, Londres, W. C. 1) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philotheès 19, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern Churches Broadsheet* (63 Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *FCB* = *Federal Council Bulletin* (297 Fourth Ave, New York City, 10) ; *IKZ* = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, N. Fourth Street, Milwaukee, Wis., U. S. A.) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat orthodoxe, Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = Persbureau der Ned. Hervormde Kerk (Javastraat 100, La Haye.) *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie orthodoxe) (Russian Holy-Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.). *SICO* = Servizio Informazioni Chiesa Orientale (Roma, Via della Conciliazione, 34) ; *SOEPI* = Service œcuménique de Presse et d'Informations (17, Route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. I). *ZPM* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, Čisty Pereulok, 5, Moscou, 34).

L'évêque de Mukačevo-Užhorod (Russie subcarpathique), Mgr THÉODORE ROMŽA, est mort d'un accident de route, le 25 octobre âgé de 37 ans. Le défunt fut le seul évêque gréco-catholique en fonction depuis que la Galicie et la Subcarpathie avaient été incorporées à l'Union soviétique sous le nom d'Ukraine occidentale (1).

Selon S. Exc. Mgr Bučko, visiteur apostolique par les Ukrainiens en Europe occidentale, il y a pour le moment en Angleterre de 25.000 à 30.000 RÉFUGIÉS UKRAINIENS CATHOLIQUES, avec 9 prêtres seulement. On espère que bientôt 16 autres prêtres du continent (où les réfugiés ukrainiens sont au nombre de 120.000 avec 300 prêtres) pourront s'y joindre. Les catholiques anglais montrent envers ces hôtes, dont le dénûment est grand, un esprit tout chrétien d'hospitalité (2).

L'Église russe en URRS. — Le PATRIARCHE ALEXIS écrit dans une Lettre pastorale, à l'occasion du TRENTIÈME ANNIVERSAIRE du régime soviétique, datée du 7 novembre 1947 :

« La séparation de l'Église et de l'État délivra notre Église de l'immixtion de l'État dans la vie intérieure de l'Église et donna par

(1) La presse a donné des détails selon lesquels l'évêque (avec qui ont péri 2 prêtres et 2 séminaristes) aurait été victime d'un odieux attentat. Nous les passons, ignorant s'ils ont été confirmés dans la suite.

(2) S. Ém. le cardinal Griffin lui-même a pris cette cause en mains. Le *Catholic Herald* du 16 janvier dernier publie à ce sujet des paroles bien sympathiques du cardinal. Ce n'est que l'autre article de cette première page du journal, intitulé « Le Pape a envoyé un prêtre russe pour convertir les orthodoxes », qui gâte le ton. Il s'agit d'un jeune prêtre russe venant du Russicum à Rome, qui serait en Angleterre sur le désir du Pape « pour convertir un millier de Russes actuellement dans ce pays ». Mais l'opposition à cette tâche comprendrait « deux évêques orthodoxes capables avec 4 ou 5 prêtres ». Cela sonne évidemment beaucoup moins hospitalier. — Ce même journal du 30 janvier contient d'ailleurs une mise au point du P. Sipovič lui-même, précisant qu'il n'est pas Russe, mais Blanc-Ruthène, et qu'il a mission de travailler parmi ses compatriotes catholiques de rite byzantino-slave.

là à l'Église la possibilité d'agir librement selon son esprit propre, dans la voie indiquée par les canons ecclésiastiques ».

La lettre rend un chaleureux hommage au Chef d'État. En effet, l'Église russe prétend s'être dégagée de toute politique, comme l'a encore déclaré, dans un entretien, M. Poltorazky, qui a quitté maintenant Paris pour prendre la place de secrétaire au Conseil pour les affaires étrangères, récemment créé auprès du patriarche de Moscou, sous la présidence du métropolite Nicolas de Kruticy. Ce serait la fin de la période constantinienne et par conséquent un tournant important dans l'histoire de l'Église russe et même de l'Église universelle. « Quand on est dans une église en Russie, a-t-il été dit par un témoin oculaire, on se sent dans un autre monde, transcendant : « Mon Royaume n'est pas de ce monde ».

Il est intéressant de placer, au regard de ces déclarations, le témoignage du DR. J. L. HROMADKA, doyen de la Faculté Jean Hus à Prague, au retour d'un voyage en URSS. Mentionnant les efforts qu'on consacre à la formation de professeurs de séminaires et de membres du haut clergé, le professeur Hromadka ajoute :

« Mais je ne sais pas si l'Église orthodoxe deviendra la source d'une vie spirituelle capable de pénétrer la société soviétique d'aujourd'hui. Peut-être qu'elle le sera. Mais il se peut aussi que d'autres sources spirituelles s'ouvrent » (1).

Ce n'est pas sans utilité de confronter ainsi les paroles du barthien tchèque bien connu avec ce qui précède, où apparaît de nouveau un certain « luthéranisme », celui des deux règnes séparés, que semble professer à présent le patriarcat de Moscou (2).

(1) *SOEPI*, nº 45-46, 1947.

(2) Nous tombons par hasard sur un rapport de la conférence internationale de l'éducation religieuse, rassemblée à Columbus en décembre dernier. Le Dr. M. Dawber y plaida pour une théologie de rédemption de la collectivité. Il accusa la plupart des Églises d'être « des institutions à

Interrogé sur la possibilité d'une renaissance de l'ÉDUCATION CHRÉTIENNE, le Dr Hromadka à répondu :

« C'est une question très difficile. J'ai eu à ce propos deux impressions en apparence contradictoires. D'une part, il est clair que la jeune génération, dans ses représentants les plus vivants et actifs, grandit sans aucune influence religieuse directe. Mais d'autre part on remarque un intérêt qui ne fait qu'augmenter pour les grandes époques historiques du pays et pour tout ce qui a donné un caractère particulier à l'éducation russe. Les grands faits de l'histoire de la Russie, comme ceux de sa littérature, font partie intégrante de sa vie présente. Et ce qui a été créé jadis sous l'influence spirituelle et culturelle du christianisme, donne aujourd'hui au citoyen soviétique son essentielle nourriture spirituelle. J'ignore ce que nous réserve l'avenir, mais il est possible qu'un réveil se produise dans des directions imprévisibles ».

Quant à l'ATTITUDE DU GOUVERNEMENT SOVIÉTIQUE ENVERS LA RELIGION, elle n'a pas changé en principe. Cela ressort encore d'une brochure intitulée « La religion en URSS » qu'à éditée le gouvernement militaire russe en Allemagne (1). « La conception du monde des bolchéviques, y lit-on, est le matérialisme dialectique. Comme conception scientifique du monde elle rejette l'interprétation religieuse des phénomènes de la nature et de la société ». « Chaque religion, déclare Staline, est quelque chose qui s'oppose à la science » (p. 26). Cependant les convictions religieuses des croyants sont tolérées, « même si elles contredisent les nouvelles conditions de vie et de culture », comme « le baptême des nouveaux-nés par immersion dans de l'eau froide, la communion de centaines de personnes d'un même calice, le baisement de la croix par d'innombrables personnes » (p. 20). Que la ques-

part de la communauté ». Pensant plus spécialement aux Églises protestantes il dit : « Si nous voulons sauver l'individu, il nous faut une théologie de la rédemption commune, et je suis convaincu qu'une telle théologie, si les Églises la mettaient en pratique, contribuerait grandement à guérir le protestantisme de sa paralysie » (Cfr *SOEPI*, n° 2, 1948).

(1) *Die Religion in der UdSSR* » par O. Fjodorow, Berlin 1947, p. 46, cité par *IKZ*, N° 4, 1947.

tion de la « licéité » de la religion travaille les esprits en URSS on en aura la preuve dans la discussion qui s'est élevée dernièrement à ce sujet entre les périodiques soviétiques *Komsomolskaja Pravda* et *Molodoj Bolševik*. Ce dernier recommandait qu'on usât d'indulgence à l'égard des croyants auxquels il faut montrer avec patience combien la religion est néfaste. Le Comité central du Komsomol a décrété qu'il était interdit aux communistes d'aller à l'église. Croire en Dieu et se conformer aux rites religieux est inadmissible pour des membres du Komsomol. « La recommandation du *Molodoj Bolševik*, déclare le Comité, n'est rien autre qu'une tentative de démontrer qu'il est possible d'unir le matérialisme à la foi et à l'idéalisme. Ce faisant on renie le marxisme » (1).

Voici encore quelques détails que nous apprîmes sur la vie actuelle de l'Église russe : Pour souligner l'UNIVERSALITÉ DE L'ÉGLISE, on emploie souvent dans les offices ou tout au moins pour les ecténies, la langue liturgique grecque et on commémore les patriarches orientaux. L'ALLURE DOCTRINALE de l'Église catholique trouve quelque appréciation dans le milieu patriarcal, où on a horreur de tout ce qui est libéral et moderniste et où on se méfie de la pure érudition allemande (2), devant laquelle se pâmaient les anciennes Académies théologiques. La théologie patristique et biblique par contre y est en honneur.

Émigration russe. — Le 27 décembre dernier est décédé à Paris, à l'âge de 82 ans, Mgr JEAN (Leončukov). Le métropolite Vladimir a nommé supérieur de la paroisse de Saint-

(1) Cfr *SOEPI*, n° 2, 1948.

(2) Cependant il faut constater que dans tel ou tel discours académique cette méfiance ne relève pas entièrement du domaine de la théologie pure. Un discours comme celui de l'évêque Hermogène, le nouveau recteur de l'Académie théologique de Moscou (prononcé le 23 novembre dernier — cfr *JMP*, n° 12) fait tout craindre p. e. pour la théologie américaine...

Serge de Radonež, comme successeur de l'évêque défunt, le protoprêtre GRÉGOIRE LOMAKO. Mgr CASSIEN prendra la place, laissée vacante par ce décès, de recteur à l'Académie de Saint-Serge. Il a visité fin décembre et début janvier, les paroisses russes en Belgique et en Hollande. Le doyen des paroisses belges, le R. P. V. Romensky, vient de recevoir la distinction de la mitre (1).

Auprès de l'exarchat du patriarche de Moscou en France, a été formé le 10 septembre, une COMMISSION LITURGIQUE pour les affaires des paroisses orthodoxes françaises de RITE OCCIDENTAL (2).

L'ÉGLISE RUSSE NORD-AMÉRICAINE verra bientôt ses chefs tomber sous le verdict du patriarcat de Moscou. En effet, le patriarche Alexis a annoncé vers la moitié de janvier que le Saint-Synode a décidé de faire passer en jugement les évêques de la métropole théophilienne comme fauteurs de schisme. Il renouvelle l'appel du métropolite Grégoire de Leningrad, invitant les fidèles de se rallier autour de l'archevêque Macaire, exarque du patriarcat russe (3). — Nous avons relaté dans la Chronique précédente l'échec de la visite de Mgr Grégoire, en en exposant les moments les plus marquants. Le document le plus important de ces pénibles pourparlers est assurément la réponse du 14 août que le représentant patriarcal envoya au « Projet d'autonomie », composé par le Conseil de la métropole dans sa séance du 7 août (4). Cette réponse mérite d'être résumée ici ; elle jette aussi

(1) *La Pensée Russe*, 17 janvier 1948.

(2) *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale*, juin-nov. 1947.

(3) La lettre datée du 26 déc. 1948 se trouve en grande partie reproduite dans *Les Nouvelles Russes* du 23 janvier.

(4) On la trouve en raccourci dans *PR* du 28 nov. 1947. Dans le journal de l'exarchat russe en Amérique *L'Église Une* nº 3, 1947 se trouve toute la documentation relativement à ces pourparlers.

quelque lumière sur le fonctionnement du Statut de l'Église en URSS (1).

1) Le métropolite de Leningrad commence par dire que le patriarche accepte avec joie dans l'Église-Mère tous ceux qui, au Concile de Cleveland (26-29 nov. 1946), exprimèrent le désir de rentrer au giron de l'Église en Russie, en reconnaissant le patriarche de Moscou comme leur « père spirituel », à condition que l'Église russe en Amérique conserve sa pleine autonomie déjà existante. 2) Le patriarche approuve la résolution du concile selon laquelle l'instance législative suprême de l'Église russe en Amérique doit rester auprès des conciles ecclésiastiques américains périodiques qui se choisissent leur métropolite, élaborent leurs propres statuts et gouvernent entièrement de leur propre initiative. 3) Le patriarche est d'accord quant à la rupture de tout lien administratif avec le Synode de l'Église russe à l'étranger. 4) Mais le patriarche ne peut pas donner complètement son assentiment au « projet d'autonomie » en tant qu'il est en discordance avec les canons ecclésiastiques. Et cela pour deux raisons : *a*) il n'implique en réalité qu'un pseudo-lien, tout nominal, avec le patriarcat de Moscou. Tout en le reconnaissant comme « chef spirituel », on lui refuse les droits canoniques de la *confirmation* (et, au besoin, de la consécration) du métropolite et de *juge suprême* sur celui-ci, avec le Conseil des évêques. — *b*) Le « Projet » omet totalement le lien et la relation de la hiérarchie nord-américaine avec le Concile « local » (pomiestny) de l'Église russe orthodoxe, lequel, en vertu du principe de *sobornost,* doit être en tête du gouvernement de toute l'Église « locale » (Il s'agit donc, comme la suite l'indique plus clairement, de la dépendance non seulement du patriarche, mais encore de son *Sobor*). Par ces deux lacunes très essentielles le « Projet » envisage plutôt l'autocéphalie que l'autonomie. Or pour le moment une telle forme de gouvernement n'aurait pas de raison suffisante dans l'Église russe nord-américaine.

Le Métropolite fait ensuite dix contre-propositions, qu'on peut rendre comme suit : 1) l'Église orthodoxe russe de l'Amérique du Nord entre comme un groupe métropolitain autonome dans l'organisation de l'Église orthodoxe russe, laquelle est gouvernée par son Concile local et son Saint-Synode et ayant à sa tête le patriarche de Moscou et de toute la Russie. 2) Les résolutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe et des dispositions du patriarche, en accord avec les

(1) Cfr Chronique 1946, p. 348-50.

lois civiles des É. U., ont force de loi pour toute l'Église orthodoxe russe de l'Amérique du Nord. 3) Le métropolite, les évêques et les représentants du clergé et des laïcs de l'Église russe américaine prennent part aux Conciles locaux de l'Église orthodoxe russe selon les règles établies. 4) Le métropolite, élu par le Concile général de l'Église russe américaine, est confirmé par un rescrit du patriarche de Moscou, s'il n'y a pas d'obstacles canoniques. 5) Le Conseil des évêques nord-américains élit des candidats-évêques ; le patriarche les confirme comme ci-devant. 6) Les plaintes contre le *métropolite* de l'Église russe-américaine sont traitées par le patriarche de Moscou avec le Saint-Synode. L'appel ultérieur en jugement revient au Conseil des évêques de l'Église orthodoxe russe. Le droit de jugement sur les *évêques* de la métropole nord-américaine appartient au Conseil des évêques nord-américains et, en cas d'appel, au patriarche de Moscou avec le Saint-Synode 7) Le nom du patriarche est mentionné à l'office divin dans toutes les églises. 8) Les relations avec les autres Églises pour les affaires de la métropole se fait par l'intermédiaire de l'Église orthodoxe russe. 9) Le concile général de l'Église d'Amérique est l'organe suprême du pouvoir législatif, exécutif et judiciaire de la métropole américaine. Ses résolutions entrent en vigueur après l'approbation par le Conseil des évêques de l'Église américaine. 10) Font partie du Concile général de l'Église américaine (qui est présidé par le métropolite) tous les évêques de la métropole ainsi que le clergé et les laïcs selon l'élection des assemblées paroissiales.

Le concile de San-Francisco, sous la présidence du métropolite Théophile (12-14 novembre 1947) n'a pas trouvé moyen de concilier pour le moment ces propositions avec le « Projet » et décida 1) de remettre les efforts en vue d'une conciliation à un temps plus favorable ; 2) de maintenir la mention liturgique de l'Église russe souffrante, en la personne de son premier hiérarque, le patriarche de Moscou et de toute la Russie ; 3) de vivre comme dans le passé, en conservant la pleine autonomie dans la vie ecclésiastique, en conformité avec le septième concile de l'Église américaine (Cleveland). Ces résolutions sont signées par le métropolite Théophile, l'archevêque Léonce de Chicago et les évêques Jean d'Alaska, Jean de Brooklyn et Nikon de Pennsylvanie. Ce sont ces prélats que vise le patriarche Alexis dans son document mentionné ci-dessus.

Dans une lettre pastorale issue du même concile, il est dit : « Les circonstances difficiles, et particulièrement le contrôle gouvernemental sur toutes les relations du patriarcat de Moscou avec l'étranger ne nous permettent pas aujourd'hui d'avoir une dépendance quelconque administrative, judiciaire ou matérielle par rapport à Moscou » (1).

Au concile de San-Francisco ont été nommés encore deux autres évêques : l'archimandrite Denys (Dančenko) de Pittsburg, sacré le 7 décembre dernier, et le P. Antoine (Rapella) d'Edwardsville. Le premier remplacera l'archevêque Benjamin de Pittsburg, qui restera définitivement au Japon. L'autre succède à Mgr Antoine (Pereščenko) de Montréal, décédé en octobre dernier (2).

Les évêques restés attachés à la JURIDICTION DU MÉTROPOLITE ANASTASE (Munich) ont protesté contre les résolutions de San-Francisco par une lettre collective datée du 1 décembre. Ils constatent que de fait ce concile a sanctionné non pas l'autonomie, mais l'autocéphalie de l'Église russe en Amérique. Ils contestent de nouveau avec force la canonicité du concile de Cleveland, qui aboutit à leur exclusion du groupe métropolitain. La lettre est signée par les archevêques Tychon, Vital, Josaphat, Jérôme et l'évêque Sérafim (3).

En AUSTRALIE se fixera bientôt le premier évêque russe, MGR THÉODORE (Rafalsky), nommé par le Synode de Munich avec le titre d'évêque d'Australie et de Brisbane (sa future résidence) (4).

Bulgarie. — LA NOUVELLE CONSTITUTION reconnaît la séparation de l'Église et de l'État en garantissant à tous les citoyens « la liberté de conscience et de culte ». Ces garanties religieuses sont inscrites dans l'article 78, où est ajouté

(1) Cfr *Russian Orthodox Journal*, N° 8, 1947.
(2) *LC*, 30 nov. 1947.
(3) Elle est publiée dans *PR*, 3 décembre 1947.
(4) *PR*, 15 nov. 1947.

qu'il est « interdit de se servir de l'Église et de la religion pour des fins politiques ou de former des organisations politiques à base religieuse ». L'exarque Stéphane a déclaré à propos de cet article que « le gouvernement a donné l'assurance que la nouvelle loi sur les cultes tiendra dûment compte du grand rôle historique de l'Église et que le caractère propre de celle-ci sera consolidé et renforcé afin qu'elle puisse poursuivre librement sa tâche créatrice » (1). Le projet de la Constitution n'avait pas mentionné l'Église ; c'est pourquoi un mémorandum fut adressé au gouvernement. La nouvelle loi maintiendra sans doute l'éloignement de l'enseignement religieux des écoles, mesure déjà prise auparavant et qui avait alarmé la hiérarchie.

Yougoslavie. — Les difficultés extérieures auxquelles y est exposée également l'Église orthodoxe, ont suscité un RENOUVEAU SPIRITUEL. C'est grâce aux dons généreux des fidèles que le clergé, privé maintenant de tout subside, peut vivre. Les églises sont très fréquentées. La faculté de théologie à Belgrade compte actuellement 145 élèves. En outre, à côté des cours habituels, des cours spéciaux ont été organisés pour préparer le clergé des églises de villages. L'Église orthodoxe serbe a encore deux collèges pour prêtres, à Belgrade et à Prizren. Il n'y a plus d'instruction religieuse officielle dans les écoles publiques. L'Église organise des collectes pour pouvoir rétribuer les maîtres de religion, qui donnent l'enseignement religieux en dehors des programmes scolaires. La pénurie de littérature religieuse est grave par suite des dévastations de la guerre. Les activités de jeunesse reprennent (2).

Une réunion de 300 prêtres de Serbie et des régions autonomes Kosovo, Metohija et Vojvodina s'est tenue dernière-

(1) Cfr *SOEPI*, nº 1, 1948.
(2) Cfr *Id.* nº 2, 1948.

ment à Belgrade en vue d'une COOPÉRATION avec le gouvernement en matière sociale, économique et éducatrice. Dans la résolution le « cléricalisme » est condamné comme cause de beaucoup de mal (1).

DES PASTEURS AMÉRICAINS de retour d'un voyage dans le pays ont exprimé leur satisfaction de la situation religieuse là-bas à part le fait que l'Église n'y a pas le droit essentiel « de critiquer et de parler prophétiquement sur les questions d'intérêt national » (2).

Grèce. — Les deux facultés de l'Église orthodoxe grecque à Athènes et à Salonique s'occupent des préparatifs pour la célébration, en 1950, du 1900me ANNIVERSAIRE DE L'ARRIVÉE DE SAINT PAUL en Europe et de son enseignement. Le programme comprend premièrement un pèlerinage aux lieux où prêcha l'Apôtre, avec l'organisation de cultes et de conférences dans les différentes villes. L'autre partie du programme concerne la publication d'une série d'ouvrages sur l'œuvre et la théologie pauliniennes, écrits par des théologiens de renom de diverses facultés du monde. « Nous espérons ainsi rendre témoignage de ce que nous devons tous à saint Paul », dit M. Alivisatos, de l'université d'Athènes (3).

Dans l'Église orthodoxe grecque est à noter un RÉVEIL dans le mouvement de l'ACTION CULTURELLE et de la PROPAGANDE en faveur de la cause chrétienne. Un renouveau qui semble être inspiré par le souci de s'opposer au mouvement des matérialistes athées. Répondant à un appel de l'archevêque d'Athènes, Mgr Damaskinos, aux prédicateurs, la « Diaconie Apostolique », fondée en 1936, a pris un nouvel essor. Dirigée par le professeur Basile Vellas, elle vient de fonder une *École pour prédicateurs, confesseurs et catéchistes*, dont le personnel est composé de professeurs d'université.

(1) *LC* 11 décembre 1947.
(2) *SOEPI* nº 42.
(3) Cfr *Id.*, nº 2, 1948.

L'intérêt pour les conférences théologiques et les instructions catéchétiques est croissant. Chaque métropole doit avoir une salle disponible à ce but. Il est encore à signaler qu'à Patmos l'école théologique a réouvert ses portes à 70 séminaristes. Cette école, fondée en 1669 auprès de la Grotte de l'Apocalypse, est célèbre pour avoir fourni à l'Église grecque des nombreux patriarches et évêques. Depuis 1912 cette école est restée fermée, mais maintenant on compte y donner de nouveau un rigoureux enseignement théologique (1).

Relation interorthodoxes. — Nous annoncions dans notre dernière Chronique (p. 430) la publication de la LETTRE DU PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE AU PATRIARCHE DE MOSCOU. La voici :

N° /Prot. 333 Béatitude,

Les lettres de Votre Vénérable Béatitude du 4 avril dernier ont été reçues par nous au milieu du mois de mai et elles ont été lues avec toute l'attention voulue en séance de Notre Saint-Synode. Notre intérêt s'est porté sur ce qu'elles nous disent, non seulement des événements survenus au sein de la Sainte Église de Russie, particulièrement durant les dix dernières années, mais aussi sur la nature même des faits qui l'ont menacée jusqu'en ses fondements. Nous avons été attentifs aussi aux problèmes multiples et variés qui la préoccupent sérieusement à présent et parmi eux à celui d'une réunion fraternelle des vénérables patriarches de l'Orient et des autres chefs des Églises orthodoxes autocéphales, dans le but de discuter les questions ecclésiastiques qui se rapportent à la vie de l'ensemble de notre Sainte Église orthodoxe et qui nécessitent l'étude commune et la collaboration des Églises sœurs. Pour les résoudre, Votre Béatitude et son Saint-Synode ont décidé, d'après ce qui nous est annoncé, de provoquer la réunion commune des chefs de toutes les Saintes Églises orthodoxes et de la convoquer à Moscou à l'automne prochain.

Qu'il existe des problèmes ecclésiastiques se rapportant à certai-

(1) Cfr *SICO*, 15 janvier 1948.

nes Églises et d'autres qui sont communs à toutes les Églises sœurs et qui ont besoin de leur unanime collaboration pour être régulièrement et judicieusement étudiés et résolus, tous nos Vénérables frères le savent qui sont chargés du gouvernement des Églises locales et qui se trouvent en communion constante et en contact avec notre sainte Église patriarcale et apostolique. Tous sentent profondément l'impérieuse nécessité de cette réunion commune pour l'étude détaillée et l'examen de ces problèmes, à l'initiative et sous la conduite de notre sainte et grande Église du Christ, dont c'est le privilège et la charge depuis longtemps.

Notre Église Œcuménique a ressenti et apprécié cette nécessité et, durant les dernières décades, chaque fois qu'a surgi un problème de caractère plus large et dépassant la juridiction de chaque Église locale, avec empressement, ainsi qu'elle en a le droit et le devoir, elle a pris l'initiative et, après examen, elle est entrée en communication avec chaque Église par des lettres appropriées, se conformant à ce qu'une tradition antique a consacré au sujet de la solution de questions ecclésiastiques en cas de nécessité, par des échanges de messages sans provoquer la réunion d'un concile. Ainsi en usa, pour nous limiter aux cinquante dernières années, le patriarche Joachim III, durant son second patriarcat, lorsqu'il promulgua en 1902 une lettre encyclique, dans laquelle il demandait l'avis des Églises sœurs à propos de questions touchant à la vie extérieure de notre Sainte Église orthodoxe ; de même en 1920, le patriarcat œcuménique publia-t-il une encyclique qui appelait toutes les Églises chrétiennes à la collaboration sur le plan moral et sur un ensemble de problèmes en relation avec la vie chrétienne. Faut-il dire aussi la signification interorthodoxe et l'importance des travaux de la conférence interorthodoxe réunie à Constantinople en juin 1923 par le patriarche Meletios IV. De même est connue de tous la Commission interorthodoxe réunie au Mont-Athos en 1930, à l'initiative du patriarche Photios II, commission qui proposa de réunir en 1932 le Prosynode.

Si, en raison des circonstances, la réunion du Prosynode dut être différée, le Patriarcat Œcuménique continua à s'en préoccuper sérieusement, en particulier durant les années qui ont précédé la dernière guerre mondiale. Il proposa alors que soit précisée, dans des lettres à toutes les Églises sœurs, la nécessité urgente de la réunion, avec le Prosynode décidé par la conférence interorthodoxe du Mont-Athos, d'une assemblée interorthodoxe commune qui serait comme un jalon avant la convocation du Prosynode. Par cette nouvelle prise de contact les Églises locales orthodoxes auraient pu arriver à

une conjonction plus intime, elles auraient été pénétrées plus profondément par un esprit de mutuelle compréhension et elles auraient précisé davantage les questions inscrites au programme du Prosynode qui aurait dû constituer la dernière étape avant la réunion du futur concile œcuménique orthodoxe.

Malheureusement les événements politiques mondiaux qui intervinrent arrêtèrent cet effort du Patriarcat Œcuménique. Si le délai de convocation de la conférence interorthodoxe fut encore prolongé, cela est dû aux circonstances qui, au lieu de s'améliorer, empirèrent et provoquèrent la deuxième guerre mondiale. Depuis la cessation des hostilités, les mêmes circonstances ont créé, près de certaines des Églises sœurs, un terrain très peu propice à des échanges de vues interorthodoxes ; s'y appliquer dans des conditions désavantageuses aurait pu, selon le mot de Grégoire le Théologien, amener un mal profond à l'Église et à ses membres. Malgré cela, la question de la convocation d'une conférence interorthodoxe, question d'une importance vitale et d'une signification souveraine pour notre Sainte Église orthodoxe, se trouve toujours dans la perspective de l'activité ecclésiastique immédiate du Patriarcat Œcuménique, ainsi que cela fut exprimé officiellement dans notre discours et dans nos lettres d'intronisation aux vénérables chefs des Églises orthodoxes autocéphales.

L'ignorance que la Sainte Église de Russie peut avoir des efforts continus et manifestes du Patriarcat Œcuménique en ce domaine, en collaboration avec les Églises sœurs, est sans doute justifiée par les tribulations intérieures qu'elle a connues durant vingt-cinq ans et plus. Pourtant, dans la mesure où Votre Béatitude, après la restauration relative de la vie religieuse autour d'elle, a senti sa propre Église préoccupée par une foule de problèmes ecclésiastiques intérieurs ou de portée plus générale et lorsqu'elle prit conscience de l'urgence qu'il y avait à procéder à leur examen de concert avec les vénérables chefs de toutes les Églises orthodoxes autocéphales, elle aurait pu attendre, ainsi qu'Elle en avait le devoir et l'obligation, d'en avoir référé à Notre Siège Œcuménique et par lui, selon la norme, de solliciter et de prendre l'avis autorisé des autres Églises sœurs à propos de l'opportunité d'une convocation immédiate de la conférence interorthodoxe. Il ne convenait pas que Votre Béatitude procédât Elle-même à la mise sur pied de cette conférence, prenant ainsi une initiative qui appartient seulement au Patriarcat Œcuménique, sous la dépendance duquel la Sainte Église de Russie se trouva durant des siècles, dont elle obtint l'émancipation et de qui elle

reçut la dignité patriarcale ; semblable manière d'agir a provoqué parmi nous, et à bon droit, une profonde impression.

Mais connaissant le profond respect de l'Église de Russie pour les saints canons et les règlements ecclésiastiques, de même que pour sa Mère, la Grande Église du Christ, nous sommes persuadés que Votre Béatitude très aimée aura toujours en vue à l'avenir dans ses activités la tradition canonique en vigueur depuis si longtemps dans notre Sainte Église orthodoxe. Cette tradition est la base du bon arrangement et de la conduite des affaires ; s'en écarter, même de peu, pourrait provoquer des secousses profondes et troubler les relations mutuelles et l'unité des Églises sœurs.

Ceci dit, nous exprimons notre approbation intime sur tout ce que Votre Béatitude avance au sujet de la nécessité de communications plus étroites et d'un rapprochement des Églises sœurs. Nous déclarons en outre très volontiers que la Sainte Église œcuménique insère dans la série de sujets dressée par la conférence interorthodoxe du Mont-Athos pour le futur Prosynode, les questions touchées par Votre Vénérable Béatitude et nous souhaitons que la paix et l'harmonie revenant rapidement dans le monde et l'Église se trouvant libérée de toute pression et de ses épreuves, la réunion des chefs des Églises orthodoxes sœurs soit possible dans un proche avenir.

Que le Seigneur Dieu renforce toujours davantage dans la paix l'esprit d'unité et d'amour entre les Églises orthodoxes sœurs et même parmi toutes les confessions chrétiennes, pour la gloire du nom saint du Seul Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

Répondant ainsi par décision synodique à Votre Béatitude, nous l'embrassons dans le Seigneur et lui demeurons unis avec un fraternel amour.

Le 30 juin 1947.
En l'absence de Sa Toute Sainteté,
son Délégué patriarcal,
Dorothée, métropolite de Prinkipo.

Allemagne. — A l'initiative du ministre bavarois des cultes une chaire extraordinnaire, pour l'étude de l'ORIENT CHRÉTIEN a été créée à l'université de Wurzbourg et a été confiée au Dr. G. Wunderle, actuellement professeur d'apologétique et d'histoire comparée des religions à la même université et qui est bien connu de nos lecteurs comme direc-

teur du centre et de la collection *Östliches Christentum.* On envisage, la création d'une chaire semblable à la faculté protestante de l'université d'Erlangen (1).

Le professeur MARTIN DIBELIUS est décédé à Heidelberg. Il était un ami d'ancienne date du Mouvement œcuménique et bien connu pour ses travaux sur l'Ancien Testament (2).

Angleterre. — Le 15 octobre dernier a été inauguré à Hawarden près de Chester un COLLÈGE FÉMININ WILLIAM TEMPLE, la première idée en ayant appartenu à ce dernier. Il a pour but de préparer les étudiantes à un travail social et éducatif, principalement dans les milieux industriels. Un appel à été lancé par d'importantes personnalités anglaises pour couvrir les frais d'agrandissements se montant à 25.000 livres. On prévoit pour plus tard le transport du collège dans le voisinage d'une université (3).

A l'occasion de la fête de Noël le BRITISH COUNCIL OF CHURCHES, présidé par l'archevêque de Cantorbéry, a envoyé un message de fraternité chrétienne aux aumôniers allemand. prisonniers dans le pays, et leurs ouailles (4).

Amérique. — Au début d'octobre un premier CONGRÈS ANGLO-CATHOLIQUE organisé par l'*American Church Union* s'est tenu dans la cathédrale anglicane de Washington, preuve, a-t-on dit, de la largeur de vue de son évêque, le Dr. A. Dun. Certains milieux anglicans auraient craint que pareille manifestation ne fût une occasion de discorde dans leur Église ; d'après *LC* du 19 octobre elle aurait été, au contraire, un témoignage de la commune loyauté des anglicans américains à la foi catholique exprimée dans le *Prayer-Book.* Les rapports présentés traitèrent de l'Incarna-

(1) *CIP*, 9 janvier.
(2) *SOEPI*, nº 42.
(3) *Id.*, 40.
(4) *CT*, 24 décembre.

tion, du sacerdoce et des sacrements, et furent pour la plupart publiés dans des fascicules postérieurs de la même revue. Deux prélats orthodoxes, le métropolite Grégoire de Leningrad et l'archevêque Adam, invités au congrès, ne purent s'y rendre.

Réunion intérimaire de la CHAMBRE DES ÉVÊQUES de l'Église épiscopalienne du 4 au 7 novembre à Winston-Salem, N. C. A l'ordre du jour, questions concernant le mariage, l'évangélisation et l'Église indépendante des Philippines (nous examinerons ce dernier point plus bas).

C'est à Porto Rico, la première ayant eu lieu en 1946 à la Jamaïque, qu'en novembre dernier se réunit une conférence de l'épiscopat de la province anglicane des Antilles et de l'Amérique latine. *LC* du 16 novembre en publie la déclaration qu'elle appelle un énoncé « raisonnable, irénique, œcuménique et officiel de la foi catholique telle qu'elle est reçue et enseignée par notre Église », et pouvant servir de modèle pour la conférence de Lambeth en 1948.

La NORTH AMERICAN INTERSEMINARY CONFERENCE a siégé à *Miami University*, Oxford, Ohio, et a réuni 700 étudiants en théologie venus de toutes les parties des États-Unis et du Canada pour « explorer la tâche œcuménique de l'Église et sa signification pour le futur ministère » (1).

Nouveaux VISITEURS ÉTRANGERS de marque. Le Dr. ALEC VIDLER, supérieur de l'Oratoire anglican, *Warden* de la célèbre *Saint-Deiniol's Library* à Hawarden et directeur de la revue *Theology*, a été le *Hale Lecturer* au *Seabury Western Theological Seminary*, Evanston, Ill. ; il avait choisi pour sujet le théologien et sociologue anglican du siècle dernier. Frederick Denison Maurice, très en vogue actuellement dans l'Église d'Angleterre et encore trop peu connu en Amérique. Le conférencier avait beaucoup d'autres engagements sur

(1) *Christendom* (amér.), 1947, n° 4.

le continent américain (1). Comme autre hôte de distinction citons le DR. OTTO DIBELIUS, évêque de l'Église évangélique d'Allemagne à Berlin, invité pour deux mois par le Conseil fédéral des Églises et les Églises évangélique et réformée d'Amérique (2).

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — S. Exc. Mg C. GRÖBER, (3) archevêque de Fribourg-en-Brisgau, a abordé dans sa dernière lettre pastorale le problème des divisions entre chrétiens, qui est très actuel en Allemagne à cause de la propagande des sectes et du transfert des populations.

Elle exprime sa satisfaction devant le fait que les deux grandes confessions chrétiennes d'Allemagne, la catholique et la protestante, laissent de côté les disputes pour affermir et propager les conceptions chrétiennes dans le peuple allemand. La future union, l'*Una Sancta*, sera l'œuvre de la grâce et non pas le résultat de compromis. « Ceci dit, conclut l'Archevêque, nous ne voulons pas poser de restrictions aux discussions religieuses privées entre experts qui ne cherchent qu'à servir le Christ et sa vérité et à écarter les obstacles sur la voie de l'unité » (4).

L'évêque méthodiste G. Bromley Oxnam a récemment déclaré que la TENSION ACTUELLE qui existe aux États-Unis entre protestants et catholiques pourrait diminuer si les dirigeants des Églises chrétiennes se réunissaient pour des discussions amicales inspirées de l'Esprit du Seigneur et qui viseraient à l'entente. Il faudrait au préalable renoncer de part et d'autre à toute intolérance attentant à la liberté du partenaire, et faire pénitence pour les fautes passées dans ce domaine. Les protestants américains y sont prêts,

(1) *LC*, 19 octobre et 16 novembre.
(2) *FCB* de novembre et *SOEPI*, n° 40.
(3) Qui vient de mourir en février 1948.
(4) *SOEPI*, n° 41.

a dit l'orateur, mais attendent des catholiques la réciproque (1).

Une curieuse polémique s'est déroulée dans *CT* des 31 octobre, 7, 14 et 21 novembre, pour savoir si la conférence de LAMBETH en 1948 devait ou ne devait pas faire quelque geste unioniste envers l'ÉGLISE CATHOLIQUE.

La correspondance la plus violente à ce sujet est du Rév. C. B. Moss grand promoteur du rapprochement entre anglicans et vieux-catholiques ; dans une farouche opposition au catholicisme romain, il va jusqu'à proposer que la future conférence supprime la phrase que celle de 1920 avait insérée dans son appel et qui disait que ne pourrait remplir « la divine intention aucun plan d'union qui n'inclurait pas la grande Église latine de l'Occident » ; sinon elle pourrait faire croire à certains qu'il y aurait « un faiblissement dans l'opposition anglicane au papalisme et faire naître des malentendus, de la suspicion et de l'irritation » (2).

Theology de novembre contient un article de J. R. PORTER: *The Case of Gerhart Kittel.*

En se référant à l'avis de l'archiabbé de Beuron (Hohenzollern) qui est très louangeux sur le caractère chrétien du célèbre théologien protestant actuellement en résidence forcée dans cette abbaye pour des raisons politiques, l'A. trouve que ce cas intéresse beaucoup les relations entre catholiques et protestants en Allemagne surtout. De la commune résistance au régime nazi, elles commencent à s'étendre au domaine de la théologie et des études bibliques. Il relate p. ex. le fait que l'Institut pontifical d'archéologie a demandé à G. K. en janvier 1947, donc en pleine connaissance de son cas, de diriger à la place du P. J.-B. Frey mort en 1939, le deuxième volume du *Corpus Inscriptionum Judaicarum.*

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. Le numéro d'automne de la revue SOBORNOST, organe du *Fellowship* anglo-orthodoxe des saints Alban et Serge paraît sous une nouvelle couverture.

Tout en maintenant le caractère que nous lui remarquions depuis

(1) *Id.*, N° 40.
(2) *CT*, 21 novembre, p. 683.

sa nouvelle direction (v. Chronique 1947, p. 437), avec un premier article intitulé *For simple souls* : *I. Sobornost* et qui explique ce terme slave, elle contient des articles plus compliqués, comme celui p. ex. de V. LOSSKY sur la rédemption et la déification.

Le 28 octobre fut célébré le 83me anniversaire de l'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION à la cathédrale grecque de Londres. La célébration fut suivie d'une séance où l'on traita principalement de la question de « personnes déplacées » d'origine orientale.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La commission sur APPROACHES TO UNITY de l'Église épiscopalienne d'Amérique, présidée par Bishop Strider de la Virginie occidentale, a reçu le 28 octobre des représentants de sociétés religieuses de tendances différentes : *American Church Union* (anglo-catholique), *Anglican Society* (centrale), *Episcopal-Evangelical Fellowship*. Cette initiative nouvelle a été appréciée et avait pour but d'aider à élaborer en vue de Lambeth 1948, une base d'approche envers les presbytériens.

De graves divergences de vue, d'ailleurs classiques, se firent jour entre « catholiques », et évangéliques sur la question de l'épiscopat dans le Quadrilatère de Lambeth. On fit remarquer encore une fois l'importance de la chose dans les relations de l'anglicanisme avec les protestants et avec les orthodoxes, les avances faites d'un côté ne devant pas nuire à celles faites de l'autre (1).

Vieux-catholiques. Une CONFÉRENCE s'est tenue du 28 au 31 octobre à AMERSFOORT pour régler différentes questions d'ordre doctrinal et disciplinaire entre les deux confessions, et une commune attitude à l'assemblée du Conseil œcuménique en 1948 (2).

L'évêque de l'Église nationale polonaise (v. Chronique 1947, p. 327), le Dr. MISIOSZEK a été CO-CONSÉCRATEUR du Dr. Donegan, suffragant de New-York (3).

(1) *LC*, 9 novembre.
(2) *CT*, 7 novembre.
(3) *Id.*, 28 novembre, p. 702.

Dans la deuxième partie de son article : *Christianity-Church-Sacrament* (*Theology*, novembre, p. 421), le Dr. A. RINKEL, archevêque vieux-catholique d'Utrecht, fait une mise au point importante quant à la participation vieille-catholique aux ordinations anglicanes. L'intention des évêques vieux-catholiques n'est pas de rendre celles-ci valides, mais de participer fraternellement à la transmission des pouvoirs apostoliques, à l'existence desquelles dans l'Église anglicane ils croient.

Bien que l'« ÉGLISE INDÉPENDANTE DES PHILIPPINES » soit un schisme datant de 1902 et n'ayant aucune prétention à la succession apostolique, mais ayant versé pendant un certain temps et en la personne de certains de ses membres dans l'unitarisme, nous la rangeons dans cette rubrique à cause de ses origines. Elle vient de demander à l'Église épiscopalienne des États-Unis son aide fraternelle pour la validation de ses ordres et la préparation des candidats à ceux-ci. Cette grave affaire interconfessionnelle qui n'est pas une union, insiste-t-on, mais seulement une collaboration de deux Églises chrétiennes dans un même pays, et dont on peut voir les détails dans *LC* des 16 et 23 novembre, a été soumise, avec une profession de foi de l'Église indépendante, à la réunion des évêques anglicans d'Amérique mentionnée plus haut. L'avis de ces derniers a été favorable. *LC* du 16 novembre, p. 14, de conclure que la chose est « epoch making ». « Par cette action l'Église épiscopalienne va entrer dans un « fellowship of communion » avec une Église catholique nationale presque aussi grande que la nôtre, et va élargir les horizons spirituels de la communion anglicane tout entière ».

Chrétiens non-épiscopaliens. L'ÉGLISE UNIE DE L'INDE MÉRIDIONALE continue à défrayer l'opinion des milieux œcuméniques. D'une part M. Daniel Thomas fait remarquer dans *SOEPI* n° 40 le caractère chrétien nouveau et unique de la synthèse obtenue par les « Églises — Filles » des Indes et espère que les « Églises-Mères » suivront leur exemple. Du

côté anglican, notons une déclaration de l'Église épiscopalienne d'Écosse semblable à celle de l'archevêque de Cantorbéry que nous avons relatée dans notre dernière chronique(1).

Les anglicans qui ne se sont pas ralliés à l'Église unie, sont nombreux dans le Nandyal. Les objecteurs de conscience de ce nouveau genre reçoivent en attendant, pour supérieur hiérarchique, un vicaire général du métropolitain des Indes et pourront continuer à être aidés par la *Society for Promoting the Gospel* (S. P. G.) (2).

Il semble d'ailleurs que cette puissante société missionnaire anglicane a trouvé un moyen constitutionnel pour aider les missions ex-anglicanes de l'Église unie : il suffira que les donateurs spécifient les dons en leur faveur pour empêcher qu'ils n'aillent au fond général qui est constitutionnellement impuissant de subsidier des non-anglicans ; cette mesure inquiète certains anglicans pour l'avenir de ce fond (3).

Divers. — Nous rangeons sous cette rubrique les derniers voyages mi-politiques, mi-religieux, faits en octobre dernier par l'archevêque de York, le DR. F. C. GARBETT, grand ambassadeur de son Église, en Tchécoslovaquie (il rendit visite à Prague à l'archevêque catholique, S. Exc. Mgr Beran) et en Yougoslavie. Au cours d'un déjeûner en son honneur à Londres, il dit le danger pour l'Angleterre d'approfondir le conflit entre les deux blocs politiques en Europe et l'impossibilité de restaurer celle-ci sans relever l'Allemagne (4).

MOUVEMENT OECUMÉNIQUE.

Le DR. MC CREA CAVERT, secrétaire général du Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique, a parlé du Mou-

(1) *SOEPI*, n° 45-46.
(2) Cfr *CT*, 28 novembre et 19 décembre, p. 743 ; *Faith and Union*, n° 15 et 16.
(3) P. ex. *CT*, 7 novembre, p. 656.
(4) *Id.*, 14 novembre, p. 668.

vement œcuménique à la réunion des évêques anglicans du pays (v. plus haut).

Il commence par souligner l'urgence du travail pour l'Unité, les chrétiens étant trop divisés devant un monde trop fort (expression du Dr. Brent initiateur du mouvement *Faith and Order*). Ce travail est l'effort des chrétiens pour traduire en pratique leur prière. Une des formes de celle-ci sont les *Conseils des Églises*, sur différents plans, local, régional, national ou international ; ils expriment le désir de collaboration et témoignent devant le danger commun du naturalisme et du sécularisme, de l'unité chrétienne déjà existante et à augmenter. Le Conseil œcuménique des Églises, le Conseil par excellence, devra réaliser le plus parfaitement possible le Corps du Christ à travers le monde. A cette fin il réunira dans son sein protestants et « catholiques » ; ceux-ci auront à rappeler à ceux-là que tout en continuant vigoureusement leur protestation « ils restent les héritiers du patrimoine catholique vieux de dix-neuf siècles » (1). Les milieux œcuméniques n'ont pas perdu l'espoir, a dit l'orateur, de se rallier l'Église orthodoxe russe et il a souligné l'importance politique qu'aurait ce fait.

Du 27 août au 1er septembre, à CLARENS (Suisse) se réunit le COMITÉ DE CONTINUATION DE FOI ET CONSTITUTION, la première fois depuis la guerre. Les travaux des trois commissions (sur l'Église, le Culte, et l'Intercommunion) furent examinés, mais le sujet principal de l'ordre du jour était la situation de cette branche du Mouvement œcuménique dans le Conseil œcuménique des Églises, après la fusion qui se fera entre eux à la conférence d'Amsterdam en 1948.

Elle deviendra la Commission sur la Foi et la Constitution du Conseil, et un de ses secrétaires sera un membre permanent du directoire du Conseil. Il devra coordonner les travaux de la Commission avec ceux des autres commissions et spécialement de la commission d'études. *Foi et Constitution* aura au sein du Conseil œcuménique deux tâches principales à remplir : 1) procéder à une étude approfondie des différences entre Églises dans le domaine de leur Foi et de leur Constitution qui sont des obstacles à leur parfaite unité, et d'examiner les moyens de les surmonter : 2) proclamer

(1) *LC* 23 novembre, p. 7 ; cfr *SOEPI*, no 43.

l'unité essentielle de l'Église du Christ et l'obligation pour les Églises de manifester cette unité non seulement dans leur collaboration mais encore dans une vie commune en tant que membres du Corps du Christ. Elle poursuivra les études que le Comité de continuation avait amorcées et y ajoutera éventuellement d'autres sujets : lorsqu'elle estimera que leurs résultats sont suffisamment avancés pour être présentés à l'examen des Églises, elle demandera au Conseil œcuménique d'inviter celles-ci à envoyer des représentants à une conférence mondiale sur la Foi et la Constitution (1).

Le Rév. D. T. NILES fit au cours de la réunion une communication sur le schéma d'union au Ceylan (voir Chronique 1947, p. 328) et le Dr. H. ASMUSSEN exprima sa conviction que les tendances vers l'unité dans les Églises aussi bien « vieilles » que « jeunes », révèlent la puissance dynamique de l'action divine et ont un caractère eschatologique.

Un correspondant nous écrit : « J'estime actuellement *Foi et Constitution* comme un frein à l'allure motorisée du Mouvement œcuménique. En somme c'est utile bien que cela soit en soi, assez stérile ».

Nous avons déjà fait remarquer l'importance du DÉPARTEMENT DE RECONSTRUCTION ET D'ENTR'AIDE DES ÉGLISES. Dans sa session de septembre, son *Business Committee* a accordé une grande valeur à la jeunesse : « Elle peut fournir une contribution essentielle à l'Église non seulement parce qu'elle représente l'avenir, mais de plus parce qu'elle peut donner à l'Église une vision nouvelle de sa mission, plus vivante, plus courageuse, libérée de certaines traditions paralysantes » (2).

Le directeur du département le Rév. J. HUTCHISON COCKBURN a passé récemment une dizaine de jours en BULGARIE et y a été chaleureusement reçu par les autorités ecclésiastiques orthodoxes en qualité de premier émissaire officiel du Conseil œcuménique. Les autorités civiles lui ont

(1) *SOEPI* n° 31 et P. B. ANDERSON, qui remplaçait BISHOP G. A. OLDHAM, dans *LC* du 21 sept.

(2) *SOEPI*, n° 35.

montré de la bienveillance aussi, en promettant de faciliter autant que possible l'aide matérielle du département aux Églises, l'obtention de visas pour les dirigeants ecclésiastiques bulgares appelés a des conférences à l'étranger, ainsi que pour les étudiants bénéficiaires de bourses d'études et les simples membres du clergé qui auraient besoin de séjourner en Suisse pour leur santé (1).

Le Comité central du CONSEIL INTERNATIONAL DES MISSIONS s'est réuni au complet au *Ontario Ladies' College* à WHITBY près de Toronto, du 5 au 18 juillet dernier, la première fois depuis la guerre. Les délégués dont le tiers appartenait aux « jeunes » Églises, étaient au nombre de 112 et représentaient 40 pays, le Japon excepté ; parmi eux, il y avait beaucoup de laïcs, médecins, avocats, etc. Douze femmes ont rempli au cours de la session des rôles officiels. Le président était JAMES CHAMBERLAIN BAKER, évêque méthodiste américain.

Le thème général de la conférence était le TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN DANS UN MONDE EN RÉVOLUTION. Il fut divisé en trois parties : une revue générale de la situation de l'Église dans le monde après la guerre,basée sur une riche information de première main ; une discussion sur la *Parole donnée* (Révélation) et la *Parole articulée* (la prédication) ; une discussion sur l'Église témoignante, locale et œcuménique ; des séances spéciales ont été consacrées à l'étude du communisme, de la religion musulmane et du catholicisme.

« L'Évangélisation dans cette génération », vieux slogan œcuménique, revint sur le tapis devant l'état révolutionnaire du monde, mais sous un jour plutôt nouveau, les perspectives d'évangélisation étant favorables comme le souligna le Dr. J. R. Mott, président d'honneur ; car l'Église vraiment universelle que William Temple avait appelé le « grand événement d'aujourd'hui » se manifeste en effet

(1) *Id.*, nº 36.

dans une croissante fraternité. Les Églises doivent saisir l'occasion qui s'offre à elles pour arriver à une plus grande unité d'action dans tous les domaines ; à cela sont nécessaires « un souffle nouveau et un esprit d'audace ». Le grand élément d'évangélisation sera l'exemple d'une « paroisse vivante ». Les « jeunes Églises » ont insisté sur l'accroissement nécessaire du nombre de missionnaires. Les questions sociales (races, médecine, etc). qui étaient actuelles à la conférence de Jéruusalem de 1928, les relations entre les Églises « envoyantes » et « recevantes » si brûlantes à Tambaram en 1938, sont passées au second plan à Whitby (1).

Pour succéder au Dr. Baker le Conseil reçoit un nouveau président en la personne du Rév. JOHN A. MACKAY, président du séminaire de théologie (presbytérienne) de Princeton, New Jersey, ainsi que du Conseil des Missions presbytériennes à l'étranger. Il a été un membre en vue à la conférence d'Oxford en 1937, et fait partie du comité provisoire du Conseil œcuménique des Églises. Le Dr Mackay dirige la revue américaine bien connue *Thelogy Today*, et est un grand connaisseur de l'Amérique latine, où il a fondé le collège anglo-péruvien, l'une des institutions protestantes les plus importantes de là-bas (2).

Le Rév. CHARLES W. RANSON devient secrétaire général du Conseil avec deux secrétaires adjoints, l'un à New-York, le Dr, J. W. DECKER, l'autre à Londres, le Rév. N. GOODALL. Le Dr B. M. G. SUNDKLER de l'Église de Suède, reçoit le secrétariat du département de recherches du Conseil, avec bureau à Londres. Les deux nouveaux secrétaires vont entreprendre de longs voyages pour faire connaître en Asie les résultats de la conférence de Whitby (3).

La *International Review of Missions* (Londres) publie

(1) *Id.* nos 30, 31, 33 ; *FCB*, sept.
(2) *SOEPI*, no 38.
(3) *Id.*, no 34.

dans son n° 4, 1947 et dans le 1er fascicule de 1948 quelques exposés de la seconde section de la conférence de Whitby.

BISHOP S. C. NEILL intitule sa contribution, conformément au thème général de la conférence, *L'Église dans un monde révolutionnaire* tout en ayant voulu l'appeler plutôt : *l'Église révolutionnaire dans le monde*, car c'est à l'Église de faire la révolution nécessaire, ou bien ce sont les forces démoniaques qui la déclencheront.

HENRY P. VAN DUSEN, président de *Union Theological Seminary* et de la commission d'études du Conseil œcuménique, fait le procès de la théologie inspirée des formes grecques de pensée, qu'il considère comme absolument étrangères à la Révélation chrétienne, et en préconise d'autres plus bibliques, tout en croyant que la Parole de Dieu n'est vraiment effective que dans une « vie vécue » — la Parole devenue chair.

Dans notre avant dernière Chronique nous annoncions la fondation de l'ALLIANCE DES SOCIÉTÉS BIBLIQUES. Elle groupe 16 pays actuellement. Son but est de coordonner plus étroitement les efforts en vue d'une plus large diffusion de la Sainte Écriture ; elle veillera à soutenir les Sociétés nationales dans leur travail en leur fournissant l'information nécessaire, en développant l'intérêt des croyants pour cette tâche essentielle de l'Église, en leur assurant des contacts sur le plan international avec les organismes inter-ecclésiastiques et œcuméniques. Le secrétariat général se trouve à Londres auprès de la plus ancienne de ces sociétés (1).

L'ASSOCIATION MONDIALE DES ÉCOLES DU DIMANCHE, une des organisations œcuméniques les plus anciennes, a tenu une conférence mondiale à Westhill, Selly Oak, Birmingham, du 18 au 22 août dernier. Elle a changé son nom en *Conseil mondial de l'éducation chrétienne* et désire développer ces rapports avec l'Église orthodoxe, et collaborer étroitement avec le Conseil œcuménique des Églises (2).

(1) *Id.*, n° 37.
(2) *Id.*, N° 40 et 42.

Trouvant que le Mouvement œcuménique dirigé par des théologiens et des ecclésiastiques était trop lent, le Dr. E. Stanley Jones, américain, se propose de lancer un Mouvement œcuménique laïc pour l'union de 255 dénominations protestantes d'Amérique (1).

SOEPI n° 36 énumère toutes les conférences de caractère œcuménique qui se sont réunies en été 1947.

Janvier 1948.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

Charles Boyer. — *La soumission au Pape,* Unitas, 1947, n° I, 3-6.

Jean Boulier. — *Le droit international comme facteur d'unité.* Id., 51-60.

R. P. Casey. — *The Cultural Mission of Russian Orthodoxy.* The Harvard Theological Review 1947, n° 4, 257-275.

Y. Congar. — *Sainteté et péché dans l'Église.* La Vie intellectuelle novembre 1947, 6-40.

Jean Daniélou. — *La scandale de la division des chrétiens.* Foi et Vie, novembre-décembre 1947, 677-680.

Ch. Westphal. — *Brève réponse au Père Daniélou.* Id. 681-686.

H. P. Douglass. — *Ecumenicity across the Street.* Christendom (amér.), 1947, n° 4, 498-506.

I. Hausherr. — *Dogme et spiritualité orientale.* Revue d'ascétique et de mystique, janvier-mars 1947, 3-37.

V. E. S. James. — *The Monks of Unity at Amay (Belgium). An Effort to Counteract the Rests of Uniatism.* The Star of the East, septembre 1947, 11-14.

Humphrey J. P. Johnson. — *Tendencies in the Church of England. Some Recent Views.* The Dublin Review, Autumn 1947, 73-85.

M. Jugie. — *L'Église catholique-romaine et l'ancienne Église.* L'année théologique 1947, II-III, 214-229.

G. Neyron. — *Charlemagne, les Papes et l'Orient.* Orientalia Christiana Periodica 1947, n° 1-2, 251-263.

C. C. Richardson. — *Toward an Ecumenical Worship.* Christendom (amér.), ibid., 441-456.

(1) *Id.*, n° 31 et *Christendom* (am), 1948, n° 1, 125-126.

Notes et Documents.

ASPIRATIONS UNIONISTES AU SOMMET DE HALKI

C'est le dimanche de l'Orthodoxie. Le petit bateau qui vient du pont de la Corne d'Or se déleste d'une foule compacte venue passer le dimanche à Halki, une des quatre îles des Princes, célèbres, aux temps glorieux de Byzance, comme lieu de réclusion de nombreux princes, princesses et prélats en disgrâce.

Par groupes, les gens se dirigent vers le sommet de l'île, où flotte le pavillon de l'École de Théologie Orthodoxe. C'est dans cette école, balayée par tous les vents, que sont formés, depuis un temps immémorial, les meilleurs prélats des Églises Orthodoxes d'Orient.

L'office, commencé à 8 h. 30, est soutenu par les meilleures voix de l'École. Ce dimanche, la messe est solennelle : on commémore le triomphe de l'orthodoxie sur les hérésies qui, au cours des siècles, ont troublé la paix de l'Église. Fidèles et officiants ont une attitude recueillie et édifiante. Les métanies se font avec une ampleur digne de la liturgie byzantine, et, lorsque le drame liturgique atteint son point culminant, tous les étudiants et beaucoup de fidèles se prosternent front à terre pour adorer « le Verbe fait chair ».

Selon une tradition ancienne, la prédication est confiée, ce dimanche, à l'un des postulants au grade de « magister » en théologie. On habitue ainsi les futurs dispensateurs de la parole de Dieu à exercer un apostolat pour lequel aucun effort n'est inutile. Avec une sobriété remarquable de gestes et un calme étonnant pour un débutant, le jeune théologien Nikolaos Yossifidis a magnifié le rôle des pères et docteurs de l'Église que le Christ, fidèle à sa promesse, a suscités au cours des temps pour la maintenir inébranlable sur la pierre sur laquelle il l'a édifiée. Il parla des luttes que l'Église a livrées contre les hérésies qui la secouèrent au cours des siècles ; mais, à mon grand étonnement, il ne dit mot des divisions actuelles qui déchirent la chrétienté.

La liturgie se prolongea jusqu'à midi. Dans une atmosphère de

pénombre et d'encens, où les icones vieillies portent l'esprit vers les problèmes de l'éternité, les fidèles recueillis se sentent projetés en dehors du temps, Le métropolite de Néocésarée, Mgr Koronéos, qui célébrait la messe, récitait à haute et intelligible voix, les prières secrètes — si belles et si émouvantes — de la liturgie byzantine.

L'Occident, dans son souci de diriger la foi des fidèles, a tout ordonné, tout réglementé. La messe a été abrégée, une messe où prêtre et fidèles accomplissent ponctuellement, mais chacun de son côté, les mouvements rituels du sacrifice, et où souvent, pour les fidèles préoccupés par les complications de la vie, la forme extérieure semble prédominer.

L'architecture même des nouvelles églises, en Occident, quoiqu'atteignant parfois un degré artistique élevé, semble inspirer davantage l'ordre et la clarté et moins le recueillement et l'élévation de l'âme que les églises byzantines avec leur lumière tamisée et leurs voûtes arrondies.

Certes, en Orient, on peut se plaindre parfois avec raison d'une certaine fantaisie, d'un manque de sens pratique et d'équilibre, mais faut-il pour cela tomber dans l'excès contraire, sous prétexte de modernisation, d'une mécanisation rigoureuse des gestes liturgiques, qui serait un obstacle au libre essor de la prière ? N'y a-t-il pas de conciliation possible des disciplines nécessaires et des élans spontanés ?

Après la messe, au cours d'un entretien que m'accorda Mgr Koronéos, je lui exprimai ma satisfaction pour l'esprit unioniste du prédicateur, mais je lui demandai aussi quelques éclaircissements à ce sujet.

Autrefois, me répondit le Métropolite, on accumulait, en prareil jour, tous les reproches qu'on avait à faire aux Églises séparées et surtout aux catholiques. Mais, de puis cinq ans qu'il est à la tête de l'École de Théologie, Mgr Koronéos ne permet aucune polémique de ce genre. Ce sont les mêmes principes d'irénisme qu'il applique d'ailleurs à l'enseignement qu'il y donne : histoire de l'Église et dogmatique. Pour amener plus de pacification dans les esprits, il s'attache à faire ressortir tout ce qui est commun entre catholiques et orthodoxes, « agissant comme un médecin qui introduit goutte par goutte, dans un organisme affaibli, le remède requis, afin que l'assimilation se fasse sans choc ».

Mais cela ne lui suffit pas ; il voudrait faire plus et mieux. Alors qu'il était en conversation, il y a quelque temps à ce sujet, avec un autre archevêque, il lui exprima ses regrets du fait que le manuel d'histoire ecclésiastique, dont se servent les jeunes séminaristes et

qui date de 1880, contient de nombreuses attaques contre l'Église catholique. Nous devons substituer, à ce manuel, lui disait-il, un livre fait dans un esprit unioniste.

Si l'Église catholique s'occupe beaucoup, depuis quelques années du problème de l'Union des Églises, et si à cet effet, une semaine de prières est organisée, tous les ans, du 18 au 25 janvier, peut-on dire que l'Église orthodoxe reste inactive ? Loin de là. Pour s'en convaincre, il n'est que de prendre contact avec les prélats du Patriarcat Œcuménique du Phanar, ou de lire l'encyclique que l'Église de Constaninople a envoyée en 1920, à toutes les Églises du monde, ainsi qne le livre intitulé *Union ou rapprochement des Églises chrétiennes* que Mgr Gennadios, métropolite d'Héliopolis, membre du Saint-Synode, a publié en 1920.

Mais les contacts ne se font pas avec la fréquence et dans les dispositions voulues, et les publications unionistes du Phanar ne sont pas suffisamment répandues en Occident.

Avant de s'unir, il faut se connaître et s'aimer.

ISTANBUL, le 2 mars 1947. E. ELEFTERIADÈS.

Bibliographie.

DOCTRINE

Paul Vignon. — Au souffle de l'Esprit créateur. Préface de P. Claudel. (Biblioth. des archives de philosophie). Paris, Beauchesne, 1946 ; *in-8, 202* p.

« L'œuvre présente réunit les aspects d'un double édifice : le premier est un musée, le second est un laboratoire qui, chose inouïe ! serait en même temps une chapelle » (Paul Claudel, dans la Préface). La science minutieuse et émerveillée de M. P. Vignon, nous conduit à travers le monde créé, de l'homme au minéral en passant par les règnes animal et végétal, pour « une analyse physique et métaphysique du vivant » ; puis remontant l'échelle des êtres, elle nous révèle à chaque étage « l'appel divin à l'existence », pour s'arrêter, au dernier degré, devant la vocation humaine à une vie transcendante. — Par la description vraiment féerique et captivante de nombreux phénomènes biologiques, l'A. limite le champ de l'évolutionnisme au matérialisme-transformiste, et rend aux êtres inférieurs leur rang parmi les « vivants », rang que la philosophie cartésienne leur ôtait en en faisant de simples mécanismes. « Cette philosophie par les êtres, au service en même temps de l'Esprit, c'est le thomisme » (Claudel). — On trouve, groupés à la fin de l'ouvrage, des extraits de deux autres livres de M. P. Vignon : « Le Saint-Suaire de Turin » et « Introduction à la biologie expérimentale ». A. L.

Dom David Amand. — Fatalisme et Liberté dans l'antiquité grecque. (Recueil de Travaux d'hist. et de philol., 3e série, 19e fasc.). Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1945 ; in-8, XXVIII, 608 p.

Tenter de reconstituer par voie de conjecture, à travers les œuvres d'une trentaine de philosophes grecs païens ou écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles, l'argumentation anti-fataliste du vigoureux dialecticien que fut Carnéade, tel est le fil conducteur de cet important travail qui fait honneur au laborieux bénédictin qui l'a composé. Carnéade n'a rien écrit, mais il créa une série de *τόποι* qui devinrent classiques, contre le fatalisme astrologique. L'A. parvient à rapprocher six « textes témoins » de Philon d'Alexandrie, d'Alexandre d'Aphrodise, de Firmicus Maternus, d'Eusèbe de Césarée, de saint Jean Chrysostome et d'un Chrysostome douteux. On aurait pu faire de ces recherches un travail concis et dense, mais D. A. a préféré situer chaque auteur soumis à son examen, dans une vaste ambiance intellectuelle, aussi bien selon le temps que selon

l'espace. — La documentation technique devient ainsi le squelette d'une histoire littéraire de l'antiquité grecque classique et patristique, sous le point de vue spécial du mauvais rêve de l'εἱμαρμένη astrologique et du combat pour la liberté morale. Certes, le caractère de nouveauté de la Révélation s'efface un peu à ce jeu, mais d'autre part, la continuité de la pensée humaine ressort clairement, ce qui met à l'aise le lecteur non spécialisé et fournit au chercheur une amplissime documentation. D. B. S.

Hommage à Maurice Blondel. (Pour un cinquantenaire), par P. ARCHAMBAULT, R. BOURGAREL, A. FOREST, B. ROMEYER, J. MERCIER, G. BERGER, P. LACHIEZE-REY, J. PALIARD, L. BRUNSCHVICG. (La nouvelle Journée, 12). Paris, Bloud et Gay, 1946 ; in-8, 194 p.

Ce volume attendait sa publication depuis 1943, et devait célébrer un double anniversaire : les 50 ans de « l'Action » et les 80 ans de M. Blondel. C'est un recueil d'études sur la doctrine blondélienne, études écrites par des amis, collègues et disciples du philosophe. On le doit aux soins de M. Paul Archambault dont la compétence sur le sujet est bien connue. La recherche du point de rencontre de la philosophie et de la religion, par l'analyse patiente de l'action, — cet objet constant de la réflexion de M. Blondel, a pris sa signification par rapport aux formes les plus originales des *« philosophie de l'acte » que l'on voit se constituer dans la pensée* contemporaine. Tout en correspondant aux préoccupations de ces doctrines, elle évite cependant les conclusions de l'« actualisme ». Cette philosophie religieuse des rapports entre la nature et la surnature, est, sans nul doute, un bel effort vers un réalisme philosophique intégral. L'idée de solidarité, comme le dit M. Jacques Paliard (p. 182) y occupe une position centrale ; elle prend ici, en toute vérité, « une signification d'une remarquable technicité philosophique ». — Recommandons ces courtes études qui mettent si bien en relief la « vision totalisante » du blondélisme ; les noms de leurs auteurs en garantissent la solidité. D. T. S.

Soeren Kierkegaard — The Concept of Fear (le concept de l'angoisse) translated by WALTER LOWRIE. Oxford, University Press, 1944 ; in-8, 154 p., 10/6.

Rares sont les hommes qui, comme Don Miguel de Unamuno, peuvent se permettre le luxe d'apprendre une langue étrangère pour le seul plaisir de lire les auteurs dans leur texte original. C'est pourquoi il faut féliciter l'A. d'avoir entrepris l'effrayante tâche de faire connaître le grand écrivain danois. Quiconque a pratiqué même ce métier de traducteur sait par son expérience combien il est difficile d'y faire honneur : en traduisant la lettre on fait un travail de primaire, mais en voulant être large, on risque d'être infidèle à la pensée de l'auteur. M. Lowrie a expérimenté toutes ces angoisses, il a souvent subi la tentation de tout abandonner, mais sa conscience professionnelle l'a soutenue jusqu'au bout, et le résultat est

très bon. Toutefois, Kierkegaard est un auteur compliqué, disséquant avec volubilité sa propre âme malade. Pour un psychologue, il y a matière à mille intérêts, pour un existentialiste il y a des occasions de pénétrer dans les gouffres et d'en tirer des obligations de faire face. Pour tous il y a matière à réflexion quand on veut bien se donner la peine d'étudier ce terrible philosophe. A.

Chanoine J. Vieujean. — Paradoxes de la vie chrétienne. Tournai, Casterman, 1946 ; in-12, 110 p.

Les choses les plus disparates, voire contradictoires, s'harmonisent dans l'Église en un tout et en un ensemble parfait, soit qu'elles appartiennent à deux ordres différents — naturel et surnaturel — soit qu'elles établissent le juste milieu entre deux extrêmes, soit que l'une d'elles présuppose ou complète une autre, ou qu'elle en soit le déterminant. Cette thèse, qui a plusieurs fois tenté les écrivains modernes, est reprise ici avec bonheur par M le chan. Vieujean, dont on connaît les ouvrages si appropriés aux intelligences modernes. Petitesse et grandeur, Inquiétude et sérénité, Amour et détachement, Souffrance et joie, Matière et esprit, Personne et communauté, Soumission et liberté, tels sont les titres déjà évocateurs de cet excellent petit livre. R. K.

Theodor Haecker. — Die Versuchung Christi. Kolmar, Alsatia, s. d. ; in-16, 64 p.
Id. — Ueber den abendländischen Menschen. Ibid., s. d., in-16, 56 p.

Maints penseurs chrétiens se sont déjà essayés à interpréter les trois tentations du Christ. Pour Haecker, la troisième synthétise les deux autres. La première, celle du pain, et la seconde, le saut du pinacle du temple, caractérisent, à son sens, l'Occident et l'Orient, marquant, mais sans exclusivisme rigide, leurs tendances propres. « Le tentateur veut traîner l'homme dans deux abîmes : la fausse matérialité (vivre du seul pain, et non de toute Parole qui sort de la bouche de Dieu) et la fausse spiritualité (échapper au monde créé et à ses lois). Entre les deux abîmes, se défile pour l'homme, le chemin droit, la route étroite du salut et de la justice » (p. 37). L'autre brochure « sur l'Homme occidental » groupe en cinq chapitres assez brefs, des extraits de différents livres de Haecker. Moins suggestives que les précédentes, ces pages n'en méritent pas moins d'être lues attentivement. D. T. S.

Robert Kothen. — L'Homme sera-t-il pulvérisé ? Notes spirituelles. Louvain, Warny, 1946 ; in-12, 216 p.

C'est surtout de la désintégration morale de l'homme, de ses causes — le péché originel et le péché personnel, — et de ses remèdes, l'Incarnation et la Rédemption du Christ, l'Église, les sacrements, la Liturgie et les vertus, qu'il est question dans cet ouvrage, qui pourrait avantageu-

sement servir de livre de méditation. Il est écrit avec vivacité, et les sujets sont présentés de façon originale. — Le chap. III met dans la bouche de Jahwé, après la chute de l'homme : « Qu'il prenne aussi de l'arbre de vie, qu'il en mange et vive éternellement ». L'A. semble avoir oublié le commencement de la phrase : « Il ne faut pas que l'homme... ». Ce fut la raison de son expulsion du lieu de délices. — L'ouvrage est orné d'une préface de Mgr Picard, qui rend hommage aux qualités spirituelles de ce petit volume. R. K.

Evgueny Lampert. — **The Divine Realm.** Towards a Theology of the Sacraments. Londres, Faber et Faber, s. d. ; in-8, 140 p., 8/6.

Le grand mérite de E. L., docteur en philosophie de l'université d'Oxford (mérite que le critique si perspicace qu'est A. F. Dobbie-Bateman a fait remarquer dans *Sobornost* de décembre 1944) est de faire connaître au public de langue anglaise les aspects caractéristiques de la cosmologie propre à la philosophie religieuse russe, dont il se reconnaît le disciple (p. 7), et donc, aussi la sophiologie envers laquelle il prétend à une certaine indépendance (p. 27, note 7). Des professeurs de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris dans le V fascicule de leur recueil (*Bogoslovskaja Mysl*, La pensée théologique), décèlent dans *Divine Realm* de longs et non avoués emprunts aux œuvres de Bulgakov, surtout à celle dont la recension se trouve ci-dessous. Pour notre part nous ne voyons pas, tout au moins, en quoi le système de E. L. diffère de celui de ce dernier.

Le sacrement, parce que symbole, est monodualiste et permet à la cosmologie, dont il est la clé, d'échapper tant au panthéisme qu'à l'acosmisme qui est à l'origine de la sécularisation du monde. La matière n'est donc pas opposée à l'esprit, celui-ci étant la force qui l'anime et la transfigure ; le livre entier en devient un exposé du matérialisme chrétien (p. 134). Voilà pour l'explication du sous-titre. Quant à celle du titre nous la trouvons dans la phrase « Le Saint Graal est le Royaume de Dieu dans le cœur de l'existence créée » (p. 136). Si les titre et sous-titre se justifient, la thèse reste une intuition qui ne peut se justifier. C'est à la fois sa force et sa faiblesse. D. C. L.

Archiprêtre Serge Bulgakov. — **Nevěsta Agnca.** O Bogočelověčestvě, III. (L'Épouse de l'Agneau. Du Théandrisme III, en russe). Paris, YMCA, 1945 ; in-8, 626 p.

Voici le troisième tome et quantitativement le plus considérable de la somme sophiologique de B. Je renvoie pour les deux premiers à ce qui a été dit en dernier lieu ici-même (1947, p. 230) ; ils contenaient principalement un exposé de la Sophia en Dieu (incréée). C'est de la Sophia dans la création (créée) que l'A. nous entretient maintenant avec des longueurs et des répétitions, et dans son style hiératique, qui devient fastidieux à

la longue. Le sujet du livre est donc l'Église comme le dit l'Avant-Propos. Cependant ce ne sont que les p. 274-341 qui lui sont consacrées *ex professo* ; elles distinguent en elle le *noumène* (la Sophia) et les *phénomènes* (parmi lesquels est classée la hiérarchie comme elle l'a été antérieurement, cfr *Irénikon* 13 (1936), p. 109 et 15 (1938), p. 596, et où les questions juridictionnelles ne trouvent pas place comme ressortissant probablement aux épiphénomènes). L'ontologie ecclésiastique ainsi comprise et qui est le fondement de l'être, son principe et son but, ne rend évidemment pas insoluble ce qui est appelé le problème œcuménique fondamental : « *Ecclesiae extra Ecclesiam* » ; elle pourrait beaucoup plus difficilement rendre compte de « l'*Una* Ecclesia ».

Le gros du volume est occupé par le *Mal* (p. 159-208), *Dieu et la liberté créée* (p. 209-273) et surtout l'*Eschatologie* (p. 407-560), ainsi que par un court chapitre sur l'*Histoire* (342-377) où l'absentéisme social du christianisme, qu'on tente de justifier chez les orthodoxes par son caractère étranger au monde, est pris à partie. Remarquons qu'à part la page 524 il n'est nulle part parlé de rédemption et de salut.

Pour beaucoup de raisons qu'il tâche de justifier par des textes sacrés et qu'il trouve aussi bien dans la nature de Dieu que dans celle de l'homme, pour des raisons sophiologiques donc, l'A. rejette l'éternité des peines de l'enfer, lequel devient ainsi une espèce du Purgatoire (p. 512), et l'histoire humaine s'achève par la divinisation parfaite de la Sophia créée ; la damnation éternelle des mauvais anges reste cependant possible. L'eschatologie chrétienne traditionnelle est pour B. une simple opinion théologique et encore peu fondée. Qu'on me permette une seule remarque *ad hominem* (et N. Berdiaev peut y être inclu aussi) : comment des penseurs qui exaltent autant que B. la dignité humaine, ne voient-ils pas que le dogme de l'enfer en est une confirmation *a contrario* ?

Au point de vue méthodologique l'A. reste absolument fidèle à ses procédés antérieurs qui sont de chercher dans la Révélation et dans la Tradition, des *confirmations* pour son intuition sophiologique ; cependant il a tenu compte ici des critiques qui lui avaient été faites : ainsi l'Occident chrétien et surtout saint Augustin occupent une place importaute dans ce volume, mais ils y sont sommairement et « sophiologiquement » exécutés sans le souci d'avoir bien pénétré leur pensée.

La conclusion théologique la plus utile à tirer du dernier tome de la Somme de B., est contenue dans l'excursus sur l'augustinisme et la prédestination (p. 587-621). La théologie grecque semble, en effet, avoir compris autrement que saint Augustin les relations de Dieu et de l'homme, et sur ce point saint Augustin est le Père de l'Occident chrétien. Notons enfin que B. ne souffle mot du semi-pélagianisme. D. C. L.

Roland de Pury. — Présence de l'Éternité. (Coll. « L'actualité protestante ») Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-12, 200 p, 4,75 fr. suisses.

Id. — Notre Père. (Même coll.). Ibid., 1944 ; in-12, 132 p., 3 fr. suisses

Sur le même thème général que *Le dessein de Dieu*, paru dans la même collection, *Présence de l'Éternité* se propose aussi de brosser à grands traits les tableaux principaux de l'œuvre de la Rédemption. Sans s'astreindre au pas-à-pas de l'Écriture, il souligne la grande perspective christologique, l'unité des deux Testaments et l'Église en marche. Les aperçus, qui conservent la liberté de la conférence, entretiennent une atmosphère de joie, de certitude, de confiance en l'efficience des forces naturelles, et stimulant à l'action.

Le *Notre Père* constitue une série d'homélies substantielles où le commentaire de la deuxième demande, sur le Règne de Dieu, se signale particulièrement à l'attention. D. M. F.

Yves de Montcheuil. — Mélanges théologiques. (Coll. Théologie, 9). Paris, Aubier, 1946 ; in-8, 368 p.

Ce volume est avant tout un mémorial envers un maître dont la disparition prématurée a laissé de très grands regrets. Le P. de Montcheuil fut assassiné par les agents de la Gestapo en août 1944, après quelques jours seulement de glorieux passage dans le maquis du Vercors. Les élèves de l'Institut catholique de Paris, où il enseignait la théologie, et tous ceux qui l'ont approché durant la guerre lui ont voué un attachement que la séparation de la mort n'a fait qu'intensifier. — Le présent ouvrage, qui contient une notice biographique, et un assez grand nombre de témoignages, nous donne ensuite une série d'études dogmatiques de philosophie religieuse, où les qualités du maître, qui fut un incomparable animateur et éveilleur d'idées en même temps qu'un apôtre, se révèlent à chaque page. — Voici le titre de ces études : *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament* (introduction à un ouvrage projeté sur l'Eucharistie) ; *L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie* (notes personnelles rédigées en vue de ses cours) ; *La raison de la permanence du Christ sous les espèces eucharistiques* (paru dans les *RSR*, juin 1939) ; *Les protestants libéraux et la doctrine catholique des sacrements* (dissertation de fin d'études) ; *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté chez saint Augustin* (paru dans *RSR*, avril 1933) ; *Le rôle du chrétien dans l'Église* (paru dans les *Études*, avril 1945) ; *La place de saint Robert Bellarmin dans la théologie* (dissertation académique de 1931) ; *Dieu et la vie morale* (paru dans *Construire*, 6e sér. 1941) ; *Nietzsche et la critique de l'idéal chrétien* (paru dans *Cité nouvelle*, juin 1941) ; *Le ressentiment dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler* (paru dans *RSR*, avril-juin 1937) ; *Une philosophie du devoir* (paru dans *NRTh*, juin 1932) ; *La thèse du P. Rideau sur Bergson* (paru dans *Rev. apolog.*, juil. et août 1933) ; *Le problème du vinculum leibnizien d'après M. Blondel* (paru dans la même Rev., février 1931) ; *Freudisme et psychanalyse devant la morale chrétienne* (*Études*, avril 1930) ; *Les attaches biologiques et sociales des formes de la vie religieuse* (Conférence de Lyon, 1933). Et en conclusion, *La loi d'amour* (paru dans *Cité nouvelle*, juin 1942).

La thèse romaine du P. de Montcheuil : *Malebranche et et le quiétisme* paraîtra bientôt, et viendra compléter cette série. D. O. R.

Fr. Taymans d'Eypernon, S. J. — Le mystère Primordial. La Trinité dans sa vivante image. (Museum Lessianum, sect. théol., 41). Bruxelles, Éd. universelle, 1946 ; in-8, 192 p.

Quoique marqués du sceau du Père, du Fils et du Saint-Esprit par le baptême, notre faculté rationalisante nous amène fatalement à concevoir Dieu avant tout comme un Être personnel, et à reléguer dans quelque coin obscur de l'âme la Trinité des personnes. L'A. du présent ouvrage se propose de remédier à cet état d'esprit en centrant « le mystère primordial » entièrement sur cette vérité qu'en Dieu « tout est un où n'intervient pas l'opposition des relations ». De fait, ce n'est pas tant d'établir le dogme qu'il s'agit aujourd'hui, mais plutôt de le rendre vivant et conscient à l'âme chrétienne afin qu'elle aime à retrouver dans tout ce qui l'entoure la réalité trinitaire. C'est dans la société humaine que l'A. trouve la meilleure analogie avec la société divine, analogie évidemment très déficiente et qu'il faut épurer de tout ce qui n'atteint pas l'ordre transcendantal. On voudrait citer ici maintes pages d'une admirable plénitude où l'on a repensé dans ce livre la doctrine des Personnes, des relations et des missions divines avec une vigoureuse indépendance. Le lecteur est un peu gêné toutefois devant l'attitude catégorique de l'A. contre la « théorie psychologique », qui est écartée sans discussion. Elle a au moins pour elle le poids des autorités qui l'ont soutenue et si heureusement exploitée.

D. B. S.

Joseph M. Bover S. J. — Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina, critico apparatu aucta. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient. 1943 ; in-12, LXXX-772 p.

C'est la plus récente édition du texte critique du Nouveau Testament. L'éminent Consulteur de la Commission Pontificale Biblique en a entrepris une révision parce que, lui semblait-il, tout était à reprendre «ab ovo» en utilisant les innombrables travaux et les importantes découvertes faites dans ce domaine. C'est ce que l'A. expose dans son introduction et dans l'explication qu'il donne de sa méthode de travail. Ce nouveau texte une fois connu, sera utilisé de préférence aux autres, parce qu'on doit reconnaître sa valeur critique et l'avantage énorme qu'il a sur des travaux trop anciens déjà. Le R. P. Bover peut utiliser des papyrus publiés en 1934, 35, 36 par Kenyon et Sanders. Personne ne contestera la valeur de ce nouveau texte dont on est heureux de saluer la parution. L'édition en est claire, élégante et d'une impression aérée. Souhaitons-lui de pouvoir être répandu parmi les exégètes du N. T. et les étudiants.

D. Th. B.

S. de Diétrich. — Le Renouveau biblique. (Coll. « L'activité protestante ») Neuchâtel. Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-12, 302 p., 5,50 fr. suisses.

Cette étude forme en quelque sorte un manuel pour les cercles bibliques. Après un bref aperçu historique du retour de faveur des études bibliques parmi les protestants après les ravages du libéralisme, l'A. pose les fondements de ces études en une sorte de traité d'herméneutique qui appuie la valeur divine, synthétique et intégrale, du message de l'Écriture. Deux autres parties se consacrent à la technique, méthodes, applications, d'après les leçons d'une documentation très variée, bien que non exhaustive — ce dont l'A. s'excuse — à cause de l'isolement forcé dû à la guerre. L'évolution et la diffusion des groupes bibliques, leurs techniques, leur conduite, les instruments de travail nécessaires sont décrits avec précision. Les applications donnent pour le Nouveau Testament et pour l'Ancien, selon l'ordre des livres ou des thèmes, des exemples développés de schéma d'organisation, du travail des cercles, de questionnaires, des bibliographies. D'utiles renseignements sont à tirer de ces notes. — Une quatrième partie, Bible et Œcuméné, décrit l'intérêt croissant que soulève l'Écriture sainte dans l'Église catholique et chez les Orthodoxes. La position catholique, au moins pour le présent, est décrite avec beaucoup d'objectivité et le maximum de compréhension que l'on puisse témoigner de l'extérieur. Le plus délicat à pénétrer pour chacun, est l'attitude d'« opportunité surnaturelle » qu'adopte l'Église d'une manière coutumière, indice pour le fidèle d'une volonté souvent austère de la Providence. Enfin l'A. conclut en soulignant avec joie que la Bible constitue le premier gage assuré de la réconciliation entre tous les chrétiens, le Portique royal devant le temple où, à l'heure de l'Esprit-Saint, tous les obstacles étant surmontés, tous pourront, autour du même autel, prendre part à la fraction du pain.

D. M. F.

Ignace d'Antioche. — Lettres. (Coll. « Sources chrétiennes » 10). Texte grec, introduction, traduction, et notes de P. TH. CAMELOT O. P. Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-12, 148 p., 130 fr. (Sans le texte grec, 80 fr.).

Hippolyte de Rome. — *La Tradition apostolique*. (Même coll., 11). Texte latin, introduction, traduction et notes de D. B. BOTTE O. S. B. Ibid., 1946 ; in-12, 84 p., 70 p.

Jean Moschus. — Le Pré Spirituel (Même coll., 12). Introduction et traduction de M.-J. ROUET DE JOURNEL S. J., Ibid., 1946 ; in-12, 280 p. et une carte, 220 fr.

Jean Chrysostome. — Lettres à Olympias (Même coll., 13). Texte grec, Introduction, et Traduction de A.-M. MALINGREY. Ibid., 1947 ; in-12, 356 p., 380 fr. (sans le texte grec, 280 fr.).

Hippolyte. — Commentaire sur Daniel. (Même coll., 14). Introduction de G. BARDY. Texte établi et traduction de M. LEFÈVRE. Ibid., 1947 ; in-12, 404 p., 450 fr. (sans le texte grec, 300 fr.).

Athanase d'Alexandrie. — Lettres à Sérapion. Sur la divinité du Saint-Esprit. (Même coll., 15). Introduction et traduction de J. LEBON. Ibid., 1947 ; in-12, 212 p., 250 fr.

Origène. — Homélie sur l'Exode (Même coll., 16). Traduction de P. FORTIER, S. J., Introduction et notes de H. DE LUBAC S. J. Ibid., 1947 ; in-12, 276 p., 260 fr.

Basile de Césarée. — Traité du Saint-Esprit. (Même coll., 17). Introduction et traduction de S. PRUCHE, O. P. Ibid., 1947 ; in-12, 445 p. 450 fr. (sous le texte grec, 300 fr.).

Athanase d'Alexandrie. — Contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe. (Même coll., 18). Introduction, traduction et notes de P. TH. CAMELOT O. P. Ibid., 1947 ; in-12, 322 p., 280 fr.

Hilaire de Poitiers. — Traité des Mystères. (Même coll., 19). Texte établi, traduction avec introduction et notes par J. P. BRISSON. Ibid., 1947 ; in-12, 176 p., 200 fr.

On ne peut que se réjouir de voir s'augmenter à un rythme qui s'accélère la collection « Sources chrétiennes ». Alors que dans les cinq premières années de son existence, elle ne faisait paraître que deux ou trois volumes par an, 1947 a marqué un record en arrivant au chiffre de 7. — Les quelque dix tomes que nous recensons ici nous font pénétrer un peu dans toutes les régions de la patristique : Pères apostoliques, vieille Église romaine, Alexandrins, Antiochiens, Cappadociens et auteurs spirituels du désert. C'est un charme d'ouvrir ces fascicules élégants, clairs, aérés ; ce l'est surtout de voir l'application rigoureuse que chaque collaborateur a mise à étayer son sujet de monographies fouillées et complètes. Nous ne croyons pas qu'une collection en langue vulgaire des Pères de l'Église se soit jamais présentée avec une pareille abondance d'apparats judicieux et souvent exhaustifs. — Le seul reproche qu'on puisse lui faire est de manquer un peu de plan dans la présentation des ouvrages. Mais n'est-ce pas l'embarras du choix qui en est cause ? Et il faut dire que, finalement, ce Corpus apparaîtra dans une complexion robuste et parfaitement membré.

Les Lettres de saint Ignace d'Antioche ont trouvé dans le P. Camelot un traducteur nouveau, qui a délibérément sacrifié les efforts de ses prédécesseurs au littéralisme. Le texte grec est celui de Funk relevé parfois de quelques variantes. Notons aussi les introduction et les annotations diligentes.

D'Hippolyte de Rome, au sujet duquel de nouveaux débats littéraires s'annoncent, nous possédons tout d'abord, grâce à D. B. Botte, une traduction de la *Tradition apostolique,* qu'on ne peut arriver à reconstituer que par un agencement de fragments provenant de diverses sources. D. B. s'est servi des travaux de ses devanciers, de D. Dix notamment ; il a visé « non à l'établissement d'un texte critique » utile seulement à des spécialistes, mais à une traduction destinée « à un vaste public de chrétiens et tout spécialement de prêtres et de jeunes théologiens qui veulent retrouver dans ce vieux texte les palpitations de l'Église primitive ». — D'autre part

nous sommes redevables à M. M. Lefèvre d'une édition excellente — texte grec et traduction française — du plus ancien commentaire développé des Écritures que possède la littérature chrétienne, dans celui d'Hippolite sur le livre de Daniel. Ou y trouve déjà certaines clefs de l'allégorisme classique, qui remontent sans doute comme chez Origène, le contemporain d'Hippolyte, à une tradition antérieure. Les éléments de l'interprétation des figures y apparaissent cependant moins équilibrés que chez les Alexandrins. Il semble bien que cette œuvre ait été commandée par une mise au point des obsessions eschatologiques des montanistes, dont la réfutation jouerait un rôle assez important dans l'œuvre d'Hippolyte.

Le P. de Lubac a entrepris, à l'occasion de la publication des Homélies d'Origène, tout un traité de l'interprétation des Écritures chez les Pères. L'Introduction aux Homélies sur la Genèse (vol. VII de la Coll.), trouve ici une continuation de 70 pages, (qui sera complétée encore dans le prochain volume sur le Lévitique) et comprend trois chapitres : I. Le triple sens de l'Écriture ; II. Histoire et Esprit ; III. Fondement de l'intelligence spirituelle. Ces chapitres, le dernier surtout, sont tout à fait remarquables et l'emportent de loin sur tout ce qu'on a écrit sur ce sujet au cours de ces dernières années. On connaît du reste les études plus récentes encore du même auteur à ce propos (Notamment, *Rech. de Sc. rel.*, 1947, n° 2, p. 180 et suiv.). Que ce soit à propos d'Origène que le P. de Lubac ait écrit ces chapitres, on le comprendra aisément. C'est, en même temps qu'une *vindicatio*, un hommage rendu au plus grand exégète de tous les temps. La traduction du P. Fortier des Homélies sur l'Exode, traduction extrêmement coulante, et que nous avons lue d'un trait, nous a souvent fait songer à cette remarque de Rhaban Maur, reprise par la *Glossa*, à propos de l'Exode : *In Pentateucho, excellit Exodus, in quo pene omnia sacramenta quibus Ecclesia instituitur, figuraliter exprimuntur.*

L'*Adversus Gentes* de saint Athanase, dont la 2me partie est *l'Oratio de Incarnatione Verbi*, est une des œuvres du saint docteur qui marque, avec la plus grande sérénité, sa foi vivante en l'Incarnation comme dogme central du christianisme, auprès duquel les notions les plus élevées du vieux paganisme sont bien pâles. Cet ouvrage est antérieur, ou au moins étranger, à l'œuvre polémique d'Athanase, ce qui lui donne un caractère d'enthousiasme sans mélange. Le P. Camelot. à qui nous sommes redevables déjà de plusieurs volumes de la collection, a écrit pour celui-ci une introduction d'une centaine de pages, qui en est avant tout un résumé explicatif, et une préparation à sa lecture.

Parmi les anciennes œuvres doctrinales sur le Saint-Esprit, les 4 lettres à Sérapion de saint Athanase et le Traité à Amphiloque de saint Basile sont au tout premier plan. Mgr Lebon a entrepris de présenter et de traduire les *Lettres à Sérapion*. On y voit comment le grand adversaire de l'arianisme posa aussi les fondements de la lutte contre les tropicistes. L'introduction à ces lettres est un modèle de présentation, où se révèle la compétence et la qualité d'un maître dans toute l'acception du terme.

Nous devons au R. P. Pruche l'établissement du texte, la traduction, et surtout une introduction très développée du traité du Saint-Esprit de saint Basile de Césarée. Les quelque cent pages qui y sont consacrées valent les bons exposés d'histoire de l'Église concernant les discussions relatives à la divinité de l'Esprit-Saint, et mettent en pleine lumière l'importance du traité. L'A. a eu la bonne idée de mettre en appendice un petit lexique très bien fait des principaux mots grecs employés.

Pour la première fois, saint Jean Chrysostome a fait son introduction aux « Sources chrétiennes ». On eut préféré peut-être y lire ses homélies sur l'Écriture. La correspondance avec la dame Olympias, qui est avant tout une belle et longue apologie de la souffrance chrétienne, a été mise au point et traduite ici avec diligence. Ces lettres comptent, on le sait, parmi les sommets de la littérature épistolaire. Il nous semble cependant qu'elles n'intéresseront que secondairement les lecteurs contemporains.

Le traité des Mystères d'Hilaire de Poitiers, dont le texte ne figure pas dans Migne, et qui ne nous est connu que depuis l'édition de Gammurrini en 1887, rendra ici de précieux services. « Toute l'œuvre contenue dans les saints Livres annonce par des paroles, révèle par des faits, établit par des exemplaires l'avènement de Notre Seigneur Jésus-Christ qui, envoyé par son Père, s'est fait homme en naissant d'une vierge par l'opération de l'Esprit ». C'est là l'argument du livre, qui est donc un traité de typologie. M. J. P. Brisson, qui a établi, traduit et annoté le texte, a cherché, dans son introduction, à situer saint Hilaire dans la tradition typologique, et il a, ce faisant, apporté maintes précisions et nuances utiles qui avaient échappé à ses devanciers.

Quant au « Pré spirituel » de Jean Moschus, dont le P. Rouët de Journel nous donne ici une nouvelle traduction, c'est, somme toute, un ouvrage assez connu, et qui, grâce à la simplicité de sa narration, a été fort goûté à toutes les époques, quoique sa valeur littéraire et anecdotique soit loin de valoir d'autres ouvrages anciens du même genre. On eût pu faire ressortir sa place dans l'histoire de la spiritualité du désert avec un peu plus de relief. Tel quel, cependant, il plait et il plaira toujours. — Nous attendons avec impatience l'*Histoire lausiaque*, autrement riche, qui est promise pour bientôt dans la même collection, et sera due aux soins de M. Draguet. D. O. R.

Basile Steidle. — Aux sources de la Tradition. Les Pères de l'Église. Trad. de Jean Décarreaux. Bruges, Beyaert, 1945, in-8, 198 p.

Vue panoramique de la littérature chrétienne ancienne, qui ne peut assurément pas rivaliser avec le *Précis de Patrologie* du R. P. Cayré, mais peut rendre service comme première initiation. Quelques idées générales pour chaque période puis les notices des auteurs principaux, dont les ouvrages se raccrochent aux renseignements biographiques. Épinglons un index intéressant des œuvres patristiques traduites en français.

D. M. F.

Basilius Steidle O. S. B. — De Kerkvaders, bewerkt door P. Franciscus van Breda. Bussum, Brand, 1946 ; in-8, 216 p.

La version néerlandaise offre une présentation plus attrayante que la française qui vient d'être signalée, par sa reliure, ses caractères agréables et sa traduction aisée. Une carte détaillée de la chrétienté antique y ajoute du relief. Les nombreux lecteurs qu'elle mérite, mis en appétit par ces brefs aperçus, seront avides de savourer les auteurs eux-mêmes, ce qui est le but du livre. D. M. F.

Joe Janini Cuesta. — La Antropologia y la Medicina Pastoral de San Gregorio de Nisa. Madrid, Consejo Superior de Inv. Cient., 1946 ; in-8, XXXI-169 p.

Cette étude a pour objet une préoccupation constante du saint Docteur, laquelle apparaît en maints de ses écrits. Déjà dans la publication par les « Sources chrétiennes » du traité « La Création de l'Homme », on a pris connaissance du savoir médical de saint Grégoire de Nysse et de son souci de créer une « théologie du terrestre, de l'humain ». En groupant en ce volume, dans un ordre logique, les textes qui se rapportent au corps humain, l'A. a fait œuvre très actuelle. Ce n'est pas seulement ressusciter d'anciennes théories physiques ou médicales, ni même laisser entrevoir l'intuition qui prévoyait les découvertes modernes, mais c'est montrer la préoccupation philosophique et théologique d'un esprit très élevé. Dans les questions d'anthropologie et d'humanisme, auxquelles les esprits de notre temps s'attachent parce qu'elles doivent nous apporter des solutions apaisantes, il faut se référer à saint Grégoire de Nysse comme à un précurseur, à un prophète.

L'œuvre de Janini Cuesta doit donc être connue par nos théologiens et philosophes ; et elle le mérite à plus d'un titre. Notes, référeuces et index sont au point. D. Th. B.

Karl Barth. — Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zurich, Zollikon, 1947 ; in-8, VIII-612 p.

Il est assurément édifiant d'entendre ici celui qui, en l'époque moderne, a si profondément révolutionné la pensée théologique protestante, parler avec tant de déférence et de *comprehensiveness* de ses « pères » et aïeux en théologie. Tout le livre (cours donné à l'université il y a plus de quinze ans) a été écrit dans un esprit très œcuménique par rapport au passé immédiat, envers lequel on se montre trop souvent ingrat ou simplement injuste. Ce serait « entraver le mystère du Corps du Christ », dit B., que de négliger ces sources de connaissance en s'érigeant en juge et en les condamnant. La *communio Sanctorum* vaut également ici. L'A. rappelle aussi — et ce n'est pas superflu — le devoir du bon usage de l'histoire :

elle « n'est pas une boîte à couleurs à la disposition d'un chacun qui croit savoir quelque chose, et qui éprouve le besoin de donner plus de relief à son savoir par un tableau historique correspondant ». Les anciens out le droit d'être *écoutés* avec *loyauté*, par le seul fait déjà qu'ils ne peuvent plus se défendre. — Il est réjouissant de trouver de telles remarques sous la plume de ce grand fils des Réformateurs du XVI[e] siècle, quand on se souvient de l'attitude de certains de ceux-ci envers leur passé et leurs prédécesseurs. — B. prend même très au sérieux le *noli judicare*, n'admettant pas de distinction entre la personne et sa doctrine (p. 9). Cela nous paraît excessif et nous croyons que de fait cette distinction s'impose souvent. Peut-être B. a-t-il été ici trop poussé par le désir de donner un coup d'épingle à Émile Brunner, dont il « juge » le livre sur Schleiermacher. Il est vrai qu'il s'agit en l'occurrence non pas d'un « grand-père » mais d'un contemporain quelque peu enfant terrible. — Indiquons rapidement le contenu de ce riche volume. La I[re] et plus grande moitié est consacrée aux antécédents du XIX[e] siècle. D'abord trois chapitres : L'homme au XVIII[e] siècle ; Le problème de la théologie au XVIII[e] siècle ; et la Théologie protestante au XVIII[e] siècle. Ensuite, Rousseau, Lessing, Kant, Herder, Novalis et Hegel ont chacun leur chapitre à part. Dans la 2[me] partie, qui traite de l'histoire du XIX[e] siècle, on trouve 19 noms, dont le 1[er] est Schleiermacher, et le dernier Ritschl. N'oublions pas de signaler les multiples reproductions de portraits, qui hautement expressives, rendent cet ouvrage particulièrement vivant. D. T. S.

Alec R. Vidler. — The Orb and the Cross. A Normative Study in the Relations of Church and State, with Reference to Gladstone 's early Writings. Londres, S. P. C. K., 1945 ; in-8, 166 p., 12/6.

Avec la croissance des pouvoirs publics constitués, les relations entre Église et État deviennent le sujet de toujours plus nombreuses études. Parmi les livres récents le présent ouvrage a sa place à part, car il se réfère plus particulièremet aux écrits, et encore seulement aux premiers écrits, de Gladstone. On sait que ce grand politique fut d'abord conservateur et devint peu à peu, conduit par l'expérience et la réflexion, un libéral convaincu. Pour éclairer le problème, Gladstone avait, proposé quatre méthodes : 1) appel à l'Écriture ; 2) examen de la nature de l'État ; 3) pragmatiquement, quelle est la façon la plus sage de s'arranger entre les deux et 4) témoignage de l'histoire. « Depuis que le Cosmos devint Chaos », depuis la chute, ce problème se pose devant les hommes d'État ; la meilleure façon de le solutionner c'est de s'entendre pour le plus grand bien commun.

A.

F. D. Bacon. — Women in the Church. Londres, Lutterworth Press, 1946 ; in-8, 146 p., 8/6.

L'influence des laïcs et particulièrement des femmes a passé par bien

des phases à travers l'histoire de l'Église. Dans l'évangile il est parlé des saintes femmes qui exercèrent leur influence dans la communauté. De même dans la primitive Église elles ministrèrent aux besoins matériels et spirituels des frères. Ainsi aux temps des Pères, Macrina, sœur de saint Basile, écrivait-elle des traités sur l'âme et la résurrection. Son frère saint Grégoire de Nysse l'appelait « Le Professeur ». Gorgonia, sœur de saint Gregoire de Nazianze, est mentionnée avec éloge dans l'oraison funèbre qu'il lui consacre. A Rome, nous connaissons un bon nombre de femmes qui savaient l'hébreu à fond, faisaient des études approfondies et exerçait une influence intellectuelle considérable. La question que l'A. pose est celle de savoir si l'on peut ordonner des femmes dans le saint ministère autrement qu'en clôture religieuse. L'Église catholique a peu à peu éliminé toute influence féminine du sanctuaire. Dans l'Église orthodoxe le laïcat joue un beaucoup plus grand rôle, mais elle n'admet pas l'ordination sacrée pour les femmes. Le protestantisme est allé plus loin depuis cent ans et l'habitude s'introduit de les y admettre. Le présent livre retrace ces évolutions et plaide la cause des femmes comme auxiliaires précieux dans l'Église. A.

Heinrich Elfers. — Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom. Paderborn, Bonifatius Druckerei, 1938 ; in-8, XXII-342 p.

Depuis 1916 les savants admettaient que le document appelé *Constitution ecclésiastique d'Égypte*, le livre VIII des Constitutions Apostoliques, le Testament du Seigneur et les Canons d'Hippolyte dérivaient d'une source commune : la Constitution ecclésiastique d'Hippolyte de Rome. En 1929 cette conclusion a été mise en doute par R. Lorentz, savant néerlandais. L'auteur reprend la question et réduit l'argumentation de Lorentz à néant : il s'agit en effet d'apprécier les éléments empruntés à l'Orieut dans la Constitution ecclésiastique d'Hippolyte ; notamment la double chrismation au baptême, l'usage de boire de l'eau à l'Eucharistie, différentes particularités du rite de l'Eucharistie. Elfers montre que ces éléments sont empruntés au rite alexandrin qu'Hippolyte connaissait. Cette longue et minutieuse analyse des textes d'Hippolyte est très instructive pour l'évolution de la Liturgie. D. T. B.

Oscar Hardman. — A Prayer-Book for 1949. A suggested Revision of the Book of Common Prayer. Chez l'auteur, St Augustine, Westbury-on-Trym (Bristol), 1946-47 ; in-8, 318 p. (en trois fascicules).

L'année 1949 est le quatrième centenaire de la publication du premier Prayer Book en 1549. La dernière révision de 1927 laissait le choix dans beaucoup de cérémonies entre deux formulaires. L'auteur de cette nouvelle révision, dont c'est ici l'œuvre personnelle, introduit l'uniformité dans le sens anglo-catholique ; ce qui se remarque surtout dans la Liturgie où sont introduites des parties de notre messe, omises par les Anglicans.

La traduction des psaumes est entièrement nouvelle, plusieurs psaumes sont rayés des prières publiques ; leur ordre dans la semaine est modifié ainsi que les lectures de la Bible. Cette révision suscite de vives critiques chez les Anglicans. Voici l'ordre des fascicules : Fasc. I — Sacrements : Baptême, Confirmation, Liturgie ; Fasc. II — Prières journalières et Ordinations des diacres, prêtres et évêques ; Rites occasionnels ; Fasc. III — Psautier et Lectionnaire pour les jours de la semaine ou de l'année (Évangiles) ou d'un cycle de deux ans (Ancien Testament). D. T. B.

Sac. Dr. Joannes Bobak. — De Caelibatu ecclesiastico deque impedimento Ordinis Sacri apud Orientales et praesertim apud Ruthenos. Rome, Officium Libri Catholici, 1941 ; in-8, 168 p.

Ce livre bien qu'écrit dans ce latin abâtardi affecté par les théologiens de nos jours, est d'une lecture vraiment très intéressante. Il apporte beaucoup de faits peu ou pas connus jusqu'ici, surtout en ce qui concerne les Ruthènes. Les lecteurs en sauront faire leur profit. Seulement n'est-ce pas un peu désespérant de trouver que l'A., lui-même prêtre oriental, adopte et semble considérer comme seules possibles toutes les positions les plus caractéristiquement et exclusivement occidentales, au point que des vues traditionnelles orientales n'éveillent chez lui aucune sympathie ? Ce livre pose indirectement tout le problème aigu et complexe : Peut-on en fait être catholique et oriental ? D. G. B.

Hans Pohlmann. — Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit. Eine systematische Untersuchung zum *Ordo Salutis* auf biblisch-theologischer Grundlage (Untersuchungen z. N. T., hsgb. von E. Klostermann, 25). Leipzig, Hinrichs, 1938 ; in-8, VIII-116 p.

Malgré son extérieur biblique, cet ouvrage contient moins une sémantique néotestamentaire qu'un propramme dogmatique. Voici la méthode préconisée par l'A : « Je me suis presque entièrement refusé à la critique du texte et des sources, car je crois qu'on peut fixer le sens de la prédication de Jésus au-delà de toute critique du texte et des sources, au moyen d'une méthode purement religieuse, ou bien on ne les fixera pas du tout » (p. IV). Pour trouver une nouvelle base à l'« ordre du salut », l'A. soumet à un examen dit « historique » les trois types principaux de piété chrétienne : le type catholique (ἀγάπη, accomplissement strict de la loi, au moins proche du pharisaïsme), le type luthérieun πίστις ; le type piétiste : conversion. Tous les trois s'avèrent insuffisants. Le type néotestamentaire de la μετάνοια n'est pas la pénitence catholique ni la foi luthérienne ; elle est plutôt fondamentalement « connaissance (Erkenntnis) de Dieu » (p. 49). L'homme doit μετανοεῖν « se convertir », « se repentir » non pas premièrement parce qu'il est pécheur, mais parce qu'il est créature, voire parce que Dieu est Dieu » (p. 79). « Humilité, obéissance, fidélité, foi, confiance, amour, gratitude, patience, abandon, courage, véra-

cité, sainteté, adoration ne sont qu'expressions et constitutantes de la μετάνοια elle-même (p. 92). C'est un peu confus et ce n'est même guère inédit. L'étude souffre trop du principe méthodique et reste superficielle, péniblement assaisonnée d'amertume controversiste. D. B. S.

I. Hausherr, S. J. — Penthos. La doctrine de la Componction dans l'Orient Chrétien. (Orientalia Christiana Analecta, 132). Rome, Inst. Oriental, 1944 ; in-8, 210 p.

Le trait édifiant par lequel se termine son ouvrage, trait emprunté à la vie de saint Antoine par saint Athanase, montre que l'A. a voulu surtout montrer comment le Penthos (équivalent de « componction » ou « résipiscence ») produit dans l'âme « l'enjouement spirituel », c'est-à-dire la jouissance de la paix intérieure. L'analyse qui relie ces deux réalités fait l'objet du livre. En voici les étapes : Étymologie, Sources, Définitions, Causes, Moyens, Obstacles, Effets du Penthos ; ceux-ci sont la purification iutérieure et la jouissance de la paix intérieure accessible aux mortels. Comme ce sont surtout les solitaires du désert qui se sont exercés au Penthos, les Apophtegmes des Pères sont largement mis à contribution et leurs sentences rendent ce livre (vrai livre de piété à certaines pages) très attrayant. L'ensemble des extraits fournit une doctrine riche sur l'activité ascétique de ces solitaires. On ne pourrait cependant pas parler d'une synthèse du sujet à travers l'Orient car les différents auteurs étudiés ici et qui s'échelonnent sur tout l'Orient chrétien, ne font en général pas de spéculation mais exposent leur expérience personnelle. Chaque auteur développe le sujet à sa manière et compose souvent un petit traité sur le Penthos. Le plus caractéristique est celui de saint Basile, contenu dans les Reg. Br. 13, 14, et 16 (l'auteur ne cite que la dernière) où on peut voir aussi comment saint Basile ramène cet exercice au pur amour de Dieu. Il est à souhaiter que ce livre ait une large diffusion. D. T. B.

A. Combes. — Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Cours professé à l'Institut Catholique de Paris. Préface de S. E. Mgr Roger Beaussart, archevêque de Mocissos. (Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité, série in-16, I). Paris, Vrin, 1946 ; in-12, 302 p.

La première série des *Études de Théologie et d'Histoire de la Spiritualité*, fondées en 1943 par M. Étienne Gilson et M. l'abbé André Combes, compte aujourd'hui une dizaine de volumes, tous aussi considérables par leurs dimensions que par l'importance des sujets abordés. Une seconde série, de format plus modeste, est aujourd'hui créée. En voici le premier volume dans lequel M. l'abbé Combes publie le cours qu'il a professé à l'Institut Catholique de Paris durant l'année scolaire 1945-1946 sur la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ces leçons ne veulent être qu'une introduction. Elles annonçent et font espérer des études plus approfondies,

mais abordent cependant déjà l'examen de quelques uns des thèmes essentiels de la spiritualité thérésienne : la vie, l'amour, l'apostolat, l'enfance spirituelle. Un des grands mérites de ce livre est sans doute de nous montrer à la fois le caractère profondément traditionnel et l'étonnante originalité de cette spiritualité. Thérèse est en effet d'abord une fille de France et ses robustes vertus sont d'abord celles de l'admirable famille dans laquelle Dieu l'a fait naître ; élève pendant huit ans des moniales bénédictines, lectrice assidue de l'*Imitation* et de ces curieuses conférences de l'abbé Arminjon sur lesquelles notre attention est si heureusement attirée, avant même que d'entrer au Carmel elle avait été initiée aux disciplines chrétiennes les plus sûres, les plus authentiques et les plus vénérables. Mais tout ceci n'exclut point l'étonnante originalité de la sainteté, car celle-ci est l'œuvre de l'Esprit-Saint, et celui-ci souffle où il veut et comme il veut. Il y a donc un mystère thérésien qu'aucune enquête de l'histoire ne saurait percer. Remercions l'éminent historien qu'est M Combes de nous l'avoir dit et de nous l'avoir montré. J. CHÂTILLON.

G. G. Coulton et A. Lunn. — Is the Catholic Church Antisocial ? Londres, Burns, Oates et Washbourne, 1946 ; in-8, 250 p., 12/6.

Sur une suggestion du « Catholic Herald », l'éditeur Burns et C° donna au renommé historien anglican Coulton et à l'apologète de l'*Indiana University* 50.000 mots à chacun pour discuter la question : L'Église catholique (Coulton la nomme « romaine ») mérite-t-elle ou non le titre de « social » ? Comment un « catholique romain » pourrait-il en douter, quand il confesse daus le Credo sa foi en la communion des Saints ? Il s'agit évidemment d'une discussion de l'histoire sociale de l'Église. M. Coulton avait eu l'occasion, bien avant sa mort, de revoir toutes les épreuves. Ainsi, cette controverse constitue comme le testament historique du professeur Regius de Cambridge. Ayant épuisé sa ration réglementaire après la 2me lettre, l'éditeur et M. Lunn lui ont accordé 10.000 mots de plus. Cette méthode, au caractère sportif, fut très goûtée en Angleterre, mais nous craignons qu'elle ne soit guère profitable aux choses de l'esprit. Il va sans dire que M. Coulton trouve force arguments contre, quoique souvent fort évasifs, et M. Lunn autant, si pas plus, pour — et ceux-là, nous les croyons décisifs. Malgré la manière irénique des deux jouteurs, nous doutons de la méthode. Une table des matières aide à retrouver les idées et les faits discutés. D. B. S.

Alexander Miller. — The Christian Significance of Marxism. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 127 pages, 6/.

Le marxisme est un fait et son influence sur toute une catégorie de citoyens ne saurait être contestée. A moins de se condamner soi-même à vivre en vase clos, dans l'atmosphère mystique des sacristies, le chrétien doit tenir compte de ce fait de l'influence marxiste et chercher ce qu'il

pourrait bien en faire. Il existe une vaste littérature concernant le marxisme mais le plus souvent elle est partisane et passionnée, soit pour soit contre. Le présent petit volume est certainement ce que j'ai jamais lu de plus précis, de plus objectif, impartial et juste à ce sujet.

Après avoir fait les distinctions voulues entre le marxisme, science économique et sociale, le communisme qui n'est plus guère marxiste et ne fait que grouper les mécontents sur le plan politique et enfin la politique internationale russe qui se sert des uns et des autres pour ses propres fins intéressées, l'A. examine successivement tous les aspects sous lesquels se présente aujourd'hui le marxisme moderne et les slogans qu'il lance dans le public.

Il est malheureusement impossible de résumer ici ces appréciations variées et nuancées. Quiconque s'intéresse à la question sociale doit avoir lu et médité ce petit livre. J'ai exposé ailleurs (cfr *Construire*, nov. 1947) beaucoup plus en détail ce dont il s'agit, sous le titre *Le Marxisme et les chrétiens*. A.

Jules Leroy. — Introduction à l'étude des anciens codes orientaux. Paris. Librairie orientale et américaine G. P. Maisonneuve, 1944 ; in-16, 128 p.

Après avoir fait l'historique sommaire des découvertes récentes dans ce domaine, l'auteur dresse un inventaire clair et précis des codes de l'ancien Orient. Il passe successivement en revue le contenu des lois summériennes, du code de Hammurabi, des lois assyriennes et hittites et du code biblique. D'abondantes notes mentionnent les diverses traductions qui en furent publiées ainsi que les principales références bibliographiques. Un index analytique fort complet facilite la confrontation des diverses législations. — Ainsi que l'auteur le souligne (p. 12) ce relevé qui se limite à mettre en lumière les rubriques des codifications de l'ancien Orient, permettra à ceux qui s'intéressent à l'histoire du droit dans une littérature peu ou mal connue de comparer ces textes entre eux et d'émettre un jugement de valeur sur l'ancien droit oriental. M. D. S.

Leo Landsman. — Bulgaarsche Sprookjes. Illustrations de T. Dagnelle. Bruges, Kinkhooren, 1946 ; in-8, 74 p.

Id. — Tsjechische Sprookjes. Illustrations du même. Ibid., 1947 ; in-8, 90 p.

Id. — Slovaakse Sprookjes. Illustrations de G. Ronde. Anvers, Boekuil en Karveel, 1946 ; in-12, 44 p., 40 fr.

Id. — Nieuw-Griekse Sprookjes. Illustrations d'A. Staritzky. Ibid., 1946 ; in-12, 46 p., 40 p.

Piet Schepens. — Finsche Sprookjes. Illustration de J. Crunelle. Bruges, Kinkhoren, 1946 ; in-8, 98 p.

Les enfants, de langue flamande, ont été spécialement choyés dans

cette large distribution de littérature orientale, dont bénéficie actuellement le public des plus grands. — Le Dr. Léo Landsman a publié divers recueils pour enfants, illustrés avec goût, de contes bulgares, tchèques, slovaques et grecs. Piet Schepens a édité des contes finnois avec de très curieuses peintures de J. Crunelle. Ces albums forment un ensemble de légendes, contes et fables qui sont, on le pense, de valeur diverse, mais d'un grand intérêt pour la connaissance de ces peuples, riches en pareilles productions. Et comme de-ci, de-là on découvre des réminiscences, un fond commun au patrimoine de la féerie et du conte, les éditeurs auraient été avantageusement inspirés, de signaler, d'une brève note, l'origine exacte, la région précise, la source folklorique ou, parfois, même l'auteur de ces contes. Cette réserve faite, il reste que cette entreprise est louable et pourrait être reprise en d'autres langues ; car les petits, se souvenant en leur vie des contes qui ont charmé leur enfance, gagneraient, à ce contact avec d'autres peuples, un esprit plus large qui peut leur former une âme universelle.

D. Th. B.

HISTOIRE

Theodor Litt. — Protestantisches Geschichtsbewusstsein. Eine geschichtsphilosophische *Besinnung. Leipzig, Klotz, 1939 ; in-8, 61 p.*

En Allemagne nazie, où le germanisme prétendit imposer à tout le monde indistinctement ses théories païennes de la race et du sang, il devait parfois être bien difficile de savoir où, exactement, il fallait être ferme, où on pouvait faire des compromis et où des concessions étaient possibles. Le professeur Dr. Litt pense que c'est la traditionnelle conception protestante de l'Histoire qui doit faciliter ces distinctions. Il montre — prenant comme exemple le fameux éducateur Pestalozzi, — que les chrétiens, tout en étant incarnés sur la terre participent encore à d'autres devoirs, c'est-à-dire à des obligations chrétiennes. Avec beaucoup de circonlocutions il apporte ici une méditation très libérale, mais ferme au point de vue protestant, à ces problèmes qui tourmentent aujourd'hui tant de personnes désarçonnées.

A.

Daniel Rops. — Histoire Sainte. Jésus en son temps. Paris, Arthème Fayard, 1945 ; in-12, 638 p. et une carte, 200 fr.

Parmi la multitude des « Vies de Jésus », celle-ci prend d'emblée un rang hors pair, parce qu'elle répond à un besoin nouveau. L'A., au courant des questions techniques, néglige à dessein l'appareil d'érudition pour ne pas distraire le lecteur. Il est en effet parfaitement conscient que l'on ne peut parler du Christ comme d'un autre homme, parce qu'il dépasse l'humanité de toute sa transcendance divine, et qu'il réclame de chacun de nous une adhésion personnelle. Tout le livre baigne dans une atmosphère de respect

religieux et d'esprit de foi. Ce n'est pas une analyse théologique de l'enseignement du Christ, ni les quatre évangiles en un seul, mais un tableau vivant de tous les faits et gestes du Seigneur que la Tradition authentique nous a transmis. Pas plus que les évangélistes, l'A. ne s'est astreint à un ordre chronologique rigoureux, mais il s'est appliqué à rendre neufs, directs et dramatiques les traits de la vie du Christ, que chaque chrétien devrait savoir par cœur. Le Sauveur est vraiment situé à sa vraie place, au centre de son message, en réalisation vivante de sa doctrine. L'introduction et les annexes font un état exact des questions critiques auxquelles il faut donner réponse. Attendons avec confiance le dernier tableau de la trilogie, puisque l'A. nous promet bientôt *L'Église des Martyrs*.

D. M. F.

George Every, S. S. M. — The Byzantine Patriarchate 451-1204. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, 212 p., ill., 12 s. 6 d.

Pour suppléer à la lacune bien connue de beaucoup de manuels d'histoire européenne et ecclésiastique, qui ignorent l'Orient byzantin après le règne de Justinien, le F. Every de la *Society of the Sacred Mission* de Kelham a voulu composer une histoire succincte du patriarcat byzantin depuis le concile en Chalcédoine jusqu'à l'occupation latine, qui consacra la rupture des Églises pour beaucoup de siècles. Ce volume est surtout destiné à l'étudiant anglais de théologie et peut être utile aussi à ceux qui désirent une introduction aux aspects ecclésiastique et théologique de la civilisation byzantine. La grande partie du livre n'a pas de prétention à l'originalité sauf les trois derniers chapitres où il est question de la nature, du développement et des résultats du schisme. En général l'A. s'est référé aux meilleurs auteurs, quoique nous aurions désiré aussi l'utilisation du livre du P. B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI*e *siècle*. Paris 1924. Le nom du professeur grec cité p. 202, n. 1 est Dyovouniotis (et non : Dyovouniotos, comme le cite également le Canon Douglas). Espérons que dans une nouvelle édition l'A. développera davantage la vie interne ecclésiastique et monastique de l'Église byzantine ; le livre du P. Pargoire, *L'Église byzantine de* 527 *à* 847, Paris 1905, peut lui servir d'amorce. C'est voir les choses d'une façon trop occidentale moderne que de décrire la vie et l'histoire du patriarcat principalement d'après ses relations politico-ecclésiastiques. Le livre contient à la fin une table des empereurs, patriarches de Constantinople et papes de la période envisagée et un index de noms propres. D. I. D.

Church Life in Europe and the Near East. Some Aspects (March 1947) S. P. C. K. 1947 ; in-8, 32 p., 1 /6.

Le douzième rapport du Conseil de l'Église d'Angleterre pour les affaires étrangères contient une courte, substantielle et objective information.

L'Église russe, tant en URSS qu'à l'étranger, reçoit la plus grande place ; les Églises catholiques orientales ne sont pas mentionnées, excepté celle de Galicie, mais l'Église catholique est plusieurs fois sympathiquement citée. Aucune information sur le Mouvement œcuménique dans ces pages sauf p. 27 en note. D. C. L.

Marcu Beza. — Heritage of Byzantium. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, 108 p., ill., 8 s. 8 d.

Sous le titre *Héritage de Byzance* M. Beza a réuni une série d'articles, reportages assez courts de voyages faits à Bethléem, Mar-Saba, Galilée, Chypre, Patmos, Paros, Mont Athos, Dodona, Ianina, Épire, Météores, Athènes, Rhodes, Daphne, Mont Sinaï, dont la plupart ont paru d'abord dans l'hebdomadaire national grec : *Hellas*. Il y joint quelques considérations sur l'Orthodoxie aux Balkans dont une partie avait été publiée dans *Free Europe*. D. I. D.

Walter M. Horton. — Die amerikanischen Kirchen während des zweiten Weltkriegs. Zurich, Gotthelf, 1946 ; in-8, 70 p.

Ces quelques pages donnent une idée succincte de la vie religieuse hors du catholicisme en Amérique : comment juger la guerre, comment préparer la paix, comment travailler à la réunion, comment intensifier la vie intérieure, quels sont d'après les livres les plus marquants les courants de pensée religieuse. L'exposé se meut dans le monde des idées. L'activité de secours et d'aide, caractéristique cependant de la vie religieuse, est entièrement laissée de côté. D. T. B.

Fr. X. Curran, S. J. — Major Trends in American Church History. New York, American Pres., 1946; in-12, XVI-198 p.

Une histoire complète de l'Église catholique en Amérique n'existe pas comme celles faites par des protestants pour leur Église. Ce livre n'en est pas une, mais la prépare. C'est un voyage d'exploration dans ce domaine, un déblayage, une mise en ordre des éléments. C'est une œuvre non sur les sources mais de seconde main sur les meilleures monographies et les ouvrages protestants. L'auteur a soin de traiter parallèlement le développement du protestantisme et du catholicisme, qui se sont toujours influencés. C'est une indication des grands courants de vie religieuse ou l'on voit les sectes se diviser toujours davantage et le catholicisme gagner en force par sa cohésion. D. T. B.

Geoffrey F. Nuttall. — The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience. Oxford, Blackwell, 1946 ; in-8, 192 p., 15 sh.

Le livre est une thèse oxonienne en théologie ; elle a été préparée par des travaux d'approche dont les références sont données. La méthode de l'A., professeur d'histoire ecclésiastique au *New College* de Londres, se

veut strictement historique et est puisée souvent à des sources allemandes ; les citations fréquemment traduites du gallois, abondent. Le XVII[e] siècle anglais nous apparaît comme celui de l'« enthousiasme religieux » ; par réaction contre l'« impersonnalisme aristotélicien » du Moyen âge, la religion a été comprise alors comme une relation entre la personne humaine et la personne divine, le Saint-Esprit, non sans référence au montanisme et au joachimisme. Les implications de cette constatation générale sont examinées en dix chapitres dont les plus intéressants sont : l'Esprit et les ordonnances (ou mission juridique de l'Église pour employer la terminologie de l'encyclique *Mystici Corporis*) ; le gouvernement de l'esprit (important pour les relations entre l'Église et l'État) ; la vie et la Communauté de l'Esprit (on y fait remarquer la régression de la christologie devant la pneumatologie). Des jugements de valeur sur le puritanisme moins radical et sur le quakerisme radical, dont l'A. s'était sévèrement abstenu avant, sont données en conclusion. D. C. L.

Herbert Hensley Henson. — Bishoprick Papers. Londres, Cumberlege (Oxford University Press), 1946 ; in-8, VIII-360 p., 16 sh.

L'A., successeur sur le siège de Durham, d'hommes aussi éminents que J. Butler et J. Lightfoot, auxquels il consacre deux études, a joué dans l'Église d'Angleterre un rôle de premier plan pendant une cinquantaine d'années. Avant de mourir octogénaire en octobre 1946, il a publié ses mémoires et, plus tard, sur l'insistance d'amis, le recueil que nous présentons et qui réunit 32 *papers* parus endéans les vingt dernières années dans sa feuille diocésaine ou ailleurs. Le Dr. H. en ressort jusqu'au bout des ongles *Bishop* de Durham de la grande tradition (décrite p. 142). Les sujets traités avec beaucoup de talent, sont : les relations de l'Église d'Angleterre (Lambeth) et de l'Empire (Westminster) vues à un point de vue antiérastien ; l'Influence *morale* de celle-ci dans la vie anglaise ; problèmes de politique ecclésiastique (révision du *Prayer-Book* ; centenaire du Mouvement d'Oxford ; l'épiscopat, institution n'impliquant aucune doctrine précise, ni aucun droit divin, mais ayant simplement survécu en Angleterre les institutions périmées de la papauté et du monachisme), quelques sujets sociaux et humanistes, etc. Dans le *paper, Aftermath*, l'A. raconte plaisamment ses réflexions sur des lectures de convalescence, où les catholiques, ou soi-disant telles, sont choisies et jugées tendancieusement ; curieuse phrase concernant l'union, (p. 292).

Dans l'Avant-Propos écrit en novembre 1945, sont corrigées les appréciations défavorables faites précédemment sur l'Église russe et est exprimée une confiance dans sa destinée chrétienne D. C. L.

Les Églises protestantes pendant la guerre et l'occupation. — Actes de l'Assemblée Générale. Paris, Messageries évangéliques, 1946 ; in-8, 196 p.

Réunis à Nîmes le 23 octobre 1945, pour la première fois depuis la Libération, les 75 délégués du protestantisme français ont entendu le Compte-Rendu du pasteur Marc Boegner, président, sur l'activité depuis la 5e Assemblée générale. Ce compte rendu est publié *in extenso*; il montre les énormes difficultés que le président et son Conseil ont eu à vaincre pendant ces pénibles années depuis le commencement de la guerre : aumôneries militaires à créer, problème des objecteurs de conscience à résoudre (et l'on sait que parmi les protestants bon nombre de militants prennent cette question sous son aspect extrême), aide à apporter aux réfugiés de toutes espèces, aux prisonniers, aux déportés, aux juifs, bref tout un ensemble d'affaires où il fallait témoigner de l'esprit dont on était. Puis vint la délicate question des rapports avec l'Occupant où il fallait faire une politique de présence. Et ces nécessités ont conduit le pasteur Boegner a voir souvent ses collègues de l'épiscopat catholique — ce qui semble avoir créé des rapprochements sympathiques. Histoire amusante : un jour un censeur de la Radio prétendait que les pasteurs parlaient trop souvent du peuple élu d'Israël et avait dit en conclusion : si les pasteurs veulent toujours parler d'un peuple élu, ne pourraient-ils pas choisir un autre que justement le peuple juif (p. 41) ? Nous avons lu avec intérêt les comptes-rendus des pasteurs A. N. Bertrand et Paul Conord, déjà connus depuis longtemps des lecteurs de notre Revue. A.

Cecil John Grimes. — Towards an Indian Church. The Growth of the Church of India in Constitution and Life. With a Foreword by His Grace the Archbishop of Canterbury. Londres, S. P. C. K. 1946 ; in-8, XIV-281 p.

En établissant leur domination aux Indes, les Anglais ont établi l'Église anglicane dans le pays. Mais entre ces fondations et le centre en Angleterre les relations restèrent longtemps occasionnelles. C'est lentement et grâce à un dévouement constant, malgré bien des difficultés, que les liens se resserrent et le réseau chrétien s'élargit. A mesure que grandirent ces institutions elles éprouvèrent le besoin d'une constitution écrite et officiellement approuvée. Ce fut le travail de plusieurs générations de clergymen. L'A. de ce présent livre y a pris une part éminente. Et il couronne son œuvre de réalisations par le récit historique de ce qu'il a vu se faire. On y trouve non seulement une très vivante histoire mais encore une partie touchant le droit constitutionnel et la situation actuelle de cette communauté chrétienne. A mesure que la domination anglaise devient aux Indes un Dominion, la question se pose évidemment si cet élargissement des choses se poursuivra aussi dans le domaine religieux. Tous ceux qui auront à faire face à de semblables questions trouveront dans ce volume une mine d'aperçus et de renseignements précieux. A.

W. Duranty. — Histoire de la Russie Soviétique. Paris, Stock, 1946 ; in-16, 390 p., 225 fr.

Traduite de l'anglais, cette histoire de la Russie soviétique a pour auteur le correspondant du *New-York Times*, qui a résidé à Moscou de 1920 à 1943. L'histoire qu'il écrit n'a pu faire usage des pièces diplomatiques mais seulement des documents publiés, des observations personnelles de l'auteur, de ses interviews et enquêtes sur place et contemporains aux événements. Cette histoire est surtout une histoire de la Russie organisée par Staline. Pour l'auteur, Staline est un homme d'État clairvoyant et énergique. Il rompt d'abord résolument avec l'utopie de Lénine, de vouloir déclencher la révolution universelle ; sa tâche est avant tout d'organiser la vie politique et économique en Russie soviétique, de moderniser et d'industrialiser la Russie ; ensuite d'équiper une armée capable de s'opposer aux Allemands ; et enfin de s'imposer aux puissances occidentales pour établir avec elles la paix en Europe. Ce tableau du développement de la Russie est magistralement brossé. — L'auteur observe, note et relate mais ne juge pas les bolchéviks. Cependant l'exposé par lui-même révèle chez les chefs du régime, et chez Staline en particulier, l'absence complète de jugement moral dans le choix des moyens employés pour atteindre le but : des étiquettes comme libération des masses, partage des terres, épuration, liquidation, planification couvrent des procédés appliqués sur une échelle que l'antiquité païenne n'a jamais connue, mais que la conscience chrétienne ne pourrait justifier. D. T. B.

J. Sadoul. — Naissance de l'URSS. Paris, Charlot, 1946 ; in-8, 430 p.

Ce livre contient une thèse préface : le régime capitaliste amène la guerre. Ensuite le discours de Staline prononcé à Moscou le 9 février 1946 : le bolchévisme triomphe. Enfin un exposé des événements de 1917 à 1924 où la Russie soviétique s'est formée par ses propres forces. Cet exposé est vécu car l'auteur, un officier français, attaché militaire auprès des soviets pendant la révolution, s'est fait l'ami et le conseiller de Lénine pour collaborer avec lui au point de travailler parfois à l'encontre des instructions reçues de son gouvernement. Il exalte et défend l'œuvre de la révolution bolchéviste. D. T. B.

J. Bruhat. — Présentation de l'U. R. S. S. Paris, Vautrain, 1947 ; in-8, 290 p.

L'auteur affirme qu'on ne peut comprendre l'URSS avec les concepts et les mesures en usage dans nos pays. La commune mesure n'existe pas. Il faut donc comprendre le pays, l'histoire, la révolution, l'économie, la société, la politique, la nationalité et l'homme soviétique uniquement en fonction de la littérature officielle soviétique et des publications de propagande émanant des soviets. Cette Présentation est donc éminemment unilatérale. D. T. B.

R. Umiastovski. — Poland, Russia, and Great Britain 1941-1945 ; Londres, Hollis et Carter, 1946 ; in-8, 544 p.

Précédant un récent ouvrage de l'ambassadeur de Pologne à Washington, celui-ci expose aussi en se basant sur les documents officiels et les renseignements recueillis à l'ambassade de Pologne à Londres pendant la guerre, comment la Russie dans ces dernières années a poursuivi une politique : la suppression de la Pologne et l'extermination des Polonais. Ce dessein a été systématiquement réalisé sous le prétexte fallacieux, que défendait le gouvernement anglais de créer « une Pologne forte et indépendante ». D. T. B.

Studia benedictina in memoriam gloriosi Transitus S. P. Benedicti (Studia anselmiana, 18-19). Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1947 ; in-8, 382 p.

A l'occasion du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît, plusieurs manifestations sont venues témoigner, de la part des différents monastères ou groupements bénédictins, de leur attachement filial au Père commun de tous les moines d'Occident. Un deuil bien douloureux cependant, avait projeté une ombre sur les fêtes qui auraient dû fastueusement se dérouler en cette circonstance : la destruction du Mont-Cassin, lors de la dernière guerre. Ce triste événemeut, qui pèse sur l'Ordre tout entier, s'est fait sentir cruellement. Ce n'est pas la seule abbaye cassinienne qui doit se relever, c'est nous tous, que ce malheur a profondément affligés.

Les professeurs de l'Institut Pontifical de Saint-Anselme à Rome, aidés de quelques autres collaborateurs, ont dédié au glorieux Patriarche un volume d'études variées, qui réalisent un bel ensemble — *fructus lectionis divinae, quos filii pretiosam mortem tuam recolentes, pie tibi dedicant* — : 13 monographies formant un tout de près de 400 pages. Il ne nous est guère possible ici de faire plus que de les énumérer. C. C. VAGGAGINI, *La posizione di S. Benedetto nella questione semipelagiana* (plusieurs passages de la Règle se ressentent nettement des controverses autour de la grâce, et les commentateurs n'en ont pas toujours expliqué les influences de la même manière). — M. THIEL, *Der Ordnungsgedanke in der Regel des hl. Benedikt* (Le concept de l'ordre, aussi bien dans les choses spirituelles que dans la vie concrète du monastère d'après S. B.). — M. ROTHENHÄUSLER, *Honestas morum*. Eine Untersuchung zu cap. 73.3. der Reg. S. Ben. (Histoire de l'expression *Honestas morum*, que S. B. utilise pour caractériser celui qui observe la règle qu'il a écrite, par rapport aux règles précédentes). — G. BEKES, *Pura oratio apud Clementem Alexandrinum* (autres expression qu'emploie S. B. dans le chapître de la prière, et dont il est utile de connaître quelques antécédents). — G. OESTERLE, *De Codice pœnali in Regula S. P. Benedictci* (étude juridique des chap. 23-30 de la Règle). — A. LENTINI, *Note sull' oblazione dei fanciulli nelle Regola di S. B.* (autour des discussions récentes concernant la valeur religieuse de l'oblation des enfants dans les monastères anciens). — D.A. GENESTOUT,

Unité de composition de la Règle de saint Benoît et de la règle du Maître, d'après leur manière d'introduire les citations de l'Écriture. (contribution à l'étude de la question non encore résolue — le sera-t-elle jamais ? —de la dépendance de la Règle bénédictine par rapport à la *Regula Magistri*). — Viennent ensuite quelques études plus courtes : D. LECCISOTTI. *Una lacuna della Storia di Montecassino al Secolo X* ; D. J. LECLERCQ, *Une lettre inédite de saint Pierre Damien sur la vie érémitique* ; D. S. SCHMITT, *Des hl. Anselm von Canterbury Gebet z. hl. Benedikt* (zur Wesenart der Anselmianischen Gebete und Betrachtungen). D. P. OPPENHEIM, *Die Liturgische Feier des Advents in Montecassino im 12. Jahrhundert* ; D. J. P. MULLER, *Les élections abbatiales chez les bénédictins sous Clément V* (1305-1314). Enfin, une étude d'actualité — celle que tout bénédictin a lue — surtout en raison du Congrès des Abbés qui devait se tenir quelques mois après la publication du volume, pour l'élection d'un nouvel Abbé-Primat : D. L. THIRY : *L'Union de tous les bénédictins.* — Une des choses qui étonnent le plus les modernes, concernant l'Ordre de saint Benoît est, à la différence des autres Ordres, l'absence de toute centralisation et de généralat. Nombreux sont ceux qui, en dehors de l'Ordre tout au moins, souhaitent que les moines bénédictins, tout comme les autres religieux aient un général à juridiction universelle, et qui pourrait utiliser, déplacer, remplacer les supérieurs et les inférieurs comme des pions d'un échiquier pour faire rayonner de par le monde avec une technique plus adaptée, les virtualités inconstestables du patrimoine bénédictin. — L'Ordre de saint Benoît il faut le remarquer, n'a pas été « fondé » ; il s'est développé d'une manière spontanée, par la propagation de la Règle en toutes sortes de milieux et de toutes sortes de manières, L'unité fondamentale, l'unité « arithmétique » pourrait-on l'appeler, c'est le monastère lui-même, et non point la Congrégation ou l'Ordre, qui ne forment pas ici une entité proprement dite. L'unification de tous les monastères sous un seul homme prépotent, ressemblerait assez bien à l'unification utopique de tous les religieux prônée par le pseudo-Concile de Pistoie (DB, 1582, 1588), et qui fut condamnée par l'Église. Il y a eu, il y a et il y aura encore, à l'intérieur même de l'Ordre de saint Benoît, des groupements plus hiérarchisés, d'autres moins, et il serait impossible de réduire tous les genres à une même catégorie. De plus, l'Ordre de saint Benoît, le plus ancien de tous dans la chrétienté, représente dans le monde moderne, de par son absence de centralisation, une expression de vitalité ressortissant encore à l'Église d'autrefois, et cette permanence active de l'ancien dans le moderne, cette sorte d'« œcuménicité historique », de « catholicité dans le temps », est très nécessaire à l'Église, qui n'est pas d'une mais de toutes les époques. Le danger de centralisation moderne écrivait récemment le R^me^ D. Théodore Nève à propos de l'élection du nouvel Abbé-Primat, « pour avoir été réel il y a quelques années, est à l'heure actuelle tout à fait illusoire. Personne, parmi les représentants de la cour pontificale, personne parmi les autorités responsables dans l'Ordre ne songe à modifier en aucune manière les traits

essentiels et caractéristiques de la famille bénédictine » (*Cahiers de saint André*, Noël, 1947, p. 184). Aussi, est-ce avec joie qu'on a accueilli dans l'Ordre tout entier la nouvelle de l'élection d'un Abbé-Primat choisi dans la Congrégation suisse, D. Bernard Kaelin, Abbé de Muri-Gries. La Congrégation suisse est, en effet, au dire de dom Butler, « la plus élevée sous le rapport de la fidélité aux anciennes idées bénédictines... Les Bénédictins sont très heureux qu'il y ait de nos jours cette survivance de la vie bénédictine d'autrefois, et se réjouissent qu'elle se justifie par les résultats excellents et solides qu'elle obtient dans les vénérables abbayes helvétiques » (*Le Monachisme bénédictin*, p. 267). — D'autre part, les relations cordiales et fréquentes, ainsi que des collaborations sont des plus utiles au sein même de l'Ordre et favorisent le rayonnement des monastères.

En fin du volume, on lit une notice nécrologique sur le R^me^ dom Fidèle de Stotzingen, qui fut Abbé-Primat durant 27 ans, et est décédé en janvier 1946, après avoir rempli ses fonctions pendant les dures années des deux guerres. D. O. R.

Ildefons Herwegen. — Sinn und Geist der Benediktinerregel. Einsiedeln-Cologne, Benziger, 1944 (als Manuskript gedruck). In-8, 444 p.

Ce commentaire de la Règle bénédictine sera apprécié avant tout par ceux qui en sont les principaux héritiers, à savoir les moines de Maria-Laach. C'est à ses propres fils, en effet, que le grand Abbé défunt a légué, comme un testament spirituel, ce fruit précieux de sa longue carrière monastique, dont trente-trois ans dans la charge abbatiale. L'A. s'est efforcé de dégager le vrai élément de la Règle, plus particulièrement sa « pneumatische Atmosphäre » (p. 412), comme peuvent s'y attendre ceux qui connaissent tant soit peu l'esprit des travaux de la célèbre abbaye rhénane. — On sait comment la Règle bénédictine se réfère avec respect au monachsime de l'Orient ancien, plus spécialement à la règle de « notre Père saint Basile », en ne se considérant, sans doute trop humblement, que comme un *initium conversationis*. Toujours est-il qu'il s'agit, pour lui donner sa vraie physionomie, de la placer dans la perspective du grand idéal monastique des anciens. C'est de là que doit lui venir son souffle authentique, sans quoi elle devient facilement une lettre inanimée. Pas à pas, dom Herwegen poursuit ici les traces de l« 'image » primitive qu'il tâche de montrer et de nous faire goûter. Peut-être néglige-t-il cependant parfois un peu trop l'atmosphère propre du monachisme bénédictin, qu'il « idéalise » trop. Le fait d'écarter dès l'abord par exemple et de condamner impitoyablement les formes plutôt « gyrovagues » de la vie monastiqu e, n'est-il pas l'indice chez saint Benoît d'une jurisprudence que l'Orient n'a jamais osé appliquer avec la même rigueur ni la même exclusivité ? Ces formes de vie monastique comme le remarque l'A., étaient générales, à l'époque de saint Benoît. Ce qui nous confirme qu'une certaine « pneu-

matomachie » bénédictine nous semble indéniable, et il est utile de la regarder en face. D. T. S.

Maurice Hindus. — The Cossacks. Londres, Collins, 1946 ; in-8, 320 p., 6/10.

L'A décrit dans la 1re partie de ce livre les exploits des cosaques du Kouban durant la dernière guerre ; la 2de est consacrée à l'histoire des cosaques ; dans la 3e, il retrace les conditions de vie de ces populations après la retraite allemande ; la dernière traite de l'avenir de ce peuple. Son information lui vient d'un séjour de plusieurs années qu'il a fait dans ces régions, aussi bien avant qu'après la guerre. Parlant de Raspoutine, il commet l'erreur habituelle faite dans nos pays en l'appelant « moine », alors qu'il n'était qu'un simple paysan. Il ressort de cet ouvrage, plutôt favorable au régime soviétique, que le peuple cosaque reste très attaché à la religion, malgré les efforts qui ont été tentés pour l'en détacher. R. K.

Denis Gwynn. — Bishop Challoner. Londres, Douglas Organ, 1946 ; in-8, 256 p., 8/6.

Challoner est la plus remarquable figure de l'épiscopat catholique en Angleterre durant le XVIIIe siècle. Malgré la persécution, il a déployé une grande activité et a vécu jusqu'à 90 ans, se dépensant à ses ouailles, traduisant pour elles Bible, Catéchisme, Imitation de J. C., modelant leur piété pour des siècles. Son attachante biographie est décrite ici.
D. T. B.

W J. Kooiman. — Maarten Luther Doctor der heilige Schrift, Reformator der Kerk. Amsterdam, ten Have, 1946 ; in-12, 152 p.

Voici une vie de Luther racontée d'abord de vive voix à des catéchistes, écrite ensuite d'une manière alerte, sans que l'on s'arrête trop aux problèmes historiques, théologiques et psychologiques que pose la figure du Réformateur. D'où beaucoup est nécessairement enlevé à la fidélité du portrait. L'A. profite cependant des recherches récentes pour exclure de sa biographie plusieurs « vieilles et chères légendes ». Ouvrage richement illustré. D. T. S.

Mélanges Marmion. — Abbaye de Maredsous, 1938 ; in-12, 244 p.

D. I. van Houtryve O. S. B. — *L'Esprit de dom Marmion*. Louvain, Mont-César, 1939 ; in-16, 80 p.

Dr. Denys Gorce. — A l'École de dom Columba Marmion. Bruges, Desclée de Brouwer, 1942 ; in-12, 182 p.

Dom Marmion. — Consécration à la Sainte Trinité. Éditions de Maredsous, 1946 ; in-8, 260 p.

Dom R. Thibaut. — L'idée maîtresse de la doctrine de dom Marmion. Éditions de Maredsous, 1947 ; in-12, 218 p.

Ce nous est un plaisir particulier, en cette année où on a célébré le XXV[e] anniversaire de la mort du grand Abbé de Maredsous, qu'on a si bien appelé « un maître de la vie spirituelle », de présenter à nos lecteurs ces quelques volumes, qui tous ont leur valeur. — Le dernier nous paraît spécialement recommandable : il est un résumé de toute la doctrine spirituelle de D. M. Beaucoup de prêtres et de laïcs le liront avec un grand intérêt, les uns, comme rappel synthétique d'œuvres déjà lues et méditées, les autres, dans l'intention de s'initier autheutiquement à une œuvre qui peut paraître un peu volumineuse aux gens pressés de notre époque.

D. O. R.

José Madoz, S. J. — La Carrera cientifica de dom Germain Morin O. S. B. Extrait de la revue « Estudios eclesiasticos », XX (1946), 487-507.

Cet article est la contribution de sympathique et admiratif respect d'un théologien versé dans la patristique, rendant hommage à un ami défunt bien connu des savants catholiques. Un échange de correspondance entre le bénédictin et le jésuite nous vaut ici, en traduction castillane, quelques échantillons épistolaires de dom Morin, ainsi que quelques facsimilés de son impressionnante écriture toute médiévale.

D. O. R.

RELATIONS

G. K. A. Bell, Bishop of Chichester. — The Church and Humanity, 1939-1946. Londres, Longmans, 1946 ; in-12, VIII-252 p.

Ce livre contient vingt et une allocutions et six sermons dans lesquels l'évêque anglican de Chichester exposait le rôle de l'Église : durant la guerre pour venir en aide aux misères créées par celle-ci, il indiquait la solution anx problèmes que la guerre soulève. Ce n'est pas un exposé spéculatif mais, à mesure que les circonstances l'exigent, à la Chambre des Lords, dans les allocutions, devant la radio, il plaide tour à tour la cause des prisonniers, des internés, des réfugiés, des déplacés et même des populations bombardées en pays ennemis. A l'époque où elles furent prononcées ces allocutions soulevèrent de nombreux commentaires et il fallait du courage pour parler aussi ouvertement.

D. T. B.

Ὑακίνδου Δημητρίου. — Ὁ πόθος Τοῦ... ἵνα ὦσιν ἓν. Athènes, Polybiotechniki, 1946 ; in-12, 203 p.

Le rédacteur de l'hebdomadaire *Katholiki* d'Athènes a voulu exciter ses compatriotes au travail unioniste. Après avoir exposé les causes lointaines et proches du schisme, il leur montre leur devoir et les raisons pour lesquelles ils doivent désirer l'Union des Églises. Par la foi, la prière et la participation au sacrifice eucharistique devra s'accomplir le désir du Christ :

Que tous soient un. Ce travail est avant tout une œuvre de saints. Nous souhaitons au petit volume qui est écrit en *dimotiki* et destiné au grand public une large diffusion et des fruits abondants de rapprochement.

D. I. D.

Arhimandrit Teodosie Bonteanu. — O Turmă şi un Păstor, sau Problema împăcărei bisericilor de Răsărit şi Apus. Cluj, Édition de l'Auteur et Tipografia « Vieaţa Creştină », 1937 ; in-8, 510 p., 120 lei.

Ce volume composé pour exhorter les orthodoxes roumains à la réunion avec l'Église romaine fut écrit par le P. Bonteanu encore orthodoxe. D'un côté c'est le fruit de ses recherches par lesquelles il a voulu expliquer pourquoi beaucoup d'orthodoxes observent vis-à-vis de l'Église catholique une attitude hostile, quoique la doctrine catholique soit celle qui est la plus proche de la leur, et le premier précepte, celui de la charité. D'autre part c'est la justification de son adhésion au catholicisme où il a trouvé ce qu'il cherchait. Sur un ton simple et populaire de conversation, le R. P. expose au long et au large la connaissance de la vraie Église au point de vue historique et doctrinal, et explique toutes les différences et les difficultés liturgiques et disciplinaires qui se posent à un orthodoxe, envisageant toujours sa situation concrète en Roumanie. D. I. D.

Pasteur Marc Boegner. — Le Problème de l'Unité Chrétienne. Paris, « Je sers » ; Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-12, 218 p.

M. le Pasteur M. Boegner destine le volume à un large public, non pas à des spécialistes de la chose ; il le veut un instrument de l'éducation œcuménique des chrétiens séparés. Je crois cependant que même ceux qui sont plus « œcuméniquement éduqués » que le chrétien de la rue, y apprendront beaucoup parce que son A. est un de ces hommes « qui ne peuvent plus détourner leur regard de la vision de l'*Una Sancta* qui illumine leur cœur » (p. 177), et qui enseignent avec cet amour chrétien auquel est consacré le dernier chapitre de l'étude, et avec une expérience œcuménique hors pair : M. B. est un des cinq présidents du Comité provisoire du Conseil œcuménique des Églises et un des pionniers en France du Mouvement qui y a abouti, et c'est aux autres pionniers de celui-ci, déjà morts, qu'il dédie la conclusion de son Avant-Propos ; c'est sur l'unité de l'Église aussi que dès le début s'est arrêtée sa pensée théologique.

Je compte revenir sur le volume plus tard. Remercions ici M. B. pour son livre et, avec lui, pour les miracles œcuméniques passés, « car ce sont des miracles que ces rapprochements après des siècles de séparation et d'incompréhension, ces accords profonds sur des points où l'opposition paraissait insurmontable, cette communion dans la prière et l'adoration, cette conviction d'une unité qui persiste dans la division même » (p. 214) ; espérons avec lui le miracle final de la réalisation de l'Unité chrétienne. Nos lecteurs connaissent la pensée œcuménique du professeur L. Zander. On s'y réfère élogieusement plusieurs fois dans ces pages. D. C. L.

The Holy Communion. A Symposium by DAVID CAIRNS, G. RONALD HOWE, S. C. NEILL, E. G. RUPP, E. C. RATCLIFF, GERALD VANN, F. TOWNLEY LORD. Edited by HUGH MARTIN. Londres, S. C. M. Press, 1947 ; in-12, 128 p., 6 sh.

Le but du recueil est trés bien exposé dans l'introduction du Rév. H. Martin : il est formellement œcuménique, c'est-à-dire qu'il confronte iréniquement différentes traditions chrétiennes concernant l'Eucharistie ; elles devront toutes, nous est-il dit, trouver place dans la future Église, au jour béni de l'union chrétienne. Il s'agit des traditions chrétiennes existant en Grande Bretagne : la catholique-romaine, l'anglicane, la presbytérienne, la congrégationaliste et la baptiste réunies à cause de leur affinité, la méthodiste, celle des Quakers ; le tout est précédé d'un exposé sur la « Sainte Communion » (pour éviter le terme déjà controversé d'Eucharistie ») par le distingué liturgiologue anglican, le Rév. E. C. Ratcliff. Partout ailleurs que chez le P. Vann O. P., le sujet est traité dans son contexte historique et confessionnel ; il l'est d'une façon spécialement heureuse chez Bishop Neill (anglican). On regrette d'autant plus que la liturgie eucharistique catholique n'est considérée que dans le rite latin du XXe siècle (avec un très visible *permissu Superiorum*). Sans doute y a-t-il l'excuse que d'autres rites catholiques n'existent pas, ou à peine, en Angleterre, mais cette lacune, avec quelques autres, a le désavantage, au point de vue œcuménique, de mettre la réalité eucharistique au niveau d'*une* doctrine « eucharistique » parmi d'autres. D. C. L.

The South India Scheme, Being the Report of a Committee of Theologians Appointed by the Archbishop of Canterbury to Consider the Proposed Basis of Union and Constitution of the Future Church of South India. Londres, The Press and Publications Board of the Church Assembly, s. d. ; in-8, 46 p.

La Commission a été établie en juin 1946 sous la présidence du Dr. Rawlinson, évêque de Derby, pour examiner les modifications à apporter aux documents en question, afin que, après la période intérimaire de 30 ans, l'Église unie de l'Inde méridionale puisse entrer en pleine communion avec l'Église d'Angleterre. Aucun amendement n'a été jugé vraiment nécessaire, mais plusieurs, souhaitables. A l'instigation du P. Thornton C. R. probablement, dont la p. 45 porte une déclaration de principes, une remarque fondamentale est faite : la Commission aurait voulu quelque chose de plus indien et de plus radical en même temps. Le dernier point est particulièrement intéressant d'après lui : au lieu de chercher à accorder des traditions ecclésiastiques contemporaines, il faudrait chercher à donner une expression moderne à la tradition de l'Église indivise, dont toutes les Églises contemporaines se seraient écartées. D. C. L.

H. G. G. Herklots. — Pilgrimage to Amsterdam. Londres, S. C M. Press, 1947 ; in-12, 90 p., 3 sh.

L'A. bien connu pour son talent de vulgarisation en matière œcuménique, a écrit un « pèlerinage » pour ceux qui, en Angleterre, ne pourront pas se rendre à l'assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises en 1948, *le grand besoin actuel du Monvement* œcuménique étant de s'étendre d'une élite au chrétien ordinaire. Les premiers sept. chapitres commentent la brochure plus technique *Man's Disorder and God's Design* (cfr *Irénikon* 20 (1947), p. 331) ; dans le huitième sont donnés les moyens pratiques à employer en Angleterre pour atteindre le but poursuivi par la brochure ; elle se termine par une prière. D. C. L.

LIVRES REÇUS

Chez Casterman à Tournai.

Giovanni Hoyois. — Quelques problèmes nationanx. Le problème social, religieux, politique et national. 1946 ; in-12, 166 p.

A. Desbuquoit, Barnabite. — **Pour mieux méditer.** Quelques points de vue. 1946 ; in-12, 96 p.

Aux éditions Ars Sacra, J. Müller, Munich.

Mutter Janet E. Stuart. — Christusfroh. Auszüge aus Briefen. Trad. allemande de Fr. Schmel. 1939 ; in-24, 110 p.

Emil Fiedler. — Christliche Opferfeier. Gedanke zum Mysterium der Messe. 1939 ; in-16, 124 p.

H. Marcon. — Licht in der Finsternis. 1939 ; in-12, 126 p.

Joseph Bernhart. — Heilige und Tiere. 1939 ; in-8, 230 p.

Aux éditions La Boétie.

Dostoievsky. — L'Adolescent. Roman en trois parties. Traduction nouvelle et intégrale de Poltavtzev. Frontispices de Raoul Livain, 2 vols 1946 ; in-8, 350 et 366 p.

Nicolas Leskov. — Lady Macbeth du District de Mzensk. Suivi de **La Guerroyeuse** et **Le Forfait.** Traduction nouvelle et intégrale de Jean Leclère. 1946 ; in-12, 234 p.

The Mercier Press, Ltd., Cork.

Rudolf Allers. — Difficulties in Life. 1947 ; in-8, 256 p., 12/6.

Fr. M. Eugene Boylan, O. Cist. R. — The Mystical Body and The Spiritual Life. The Foundation of the Spiritual Life. 1947 ; in-12, 130 p., 5/oo.

Father James, O. F. M. Cap. — As in a Mirror. 1947 in-8, 144 p., 8/6.

St. Theresa of Jesus. — Way of Perfection. Translated from the Spanish by ALICE ALEXANDER, with a Foreword by Rev. ANGELUS M. KOPP, O. C. D. 1946; in-8, XXX-274 p., 10/6.

The Apostles' Creed. Text written by S. N. D. Illustrated by JEROME SULLIVAN. 1947; in-12, 32 p.

Hail Mary. Text written by SISTER MARIE du S.-C., S. N. D. Illustrated by PATRICK O'CONNOR. 1947, in-12, 16 p.

Willett, Clark et Co., Chicago.

John Knox. — Christ the Lord. The Meaning of Jesus in the Early Church. 1945; in-8, XIV-146 p., 2 dl.

Benziger Verlag, Einsiedeln.

P. J.-P. de Caussade, S. J. — Seelenführung. (Coll. Licht vom Licht, V). 1947; in-12, 216 p.

Beauchesne et ses Fils, Paris.

Chanoine Charles Chalmette. — De l'Évangile à Notre-Dame de Fatima. 1947; in-8, 188 p.

Morehouse-Gorham, Co., New-York.

Helen Fiske Evans. — The Garden of the Little Flower and Other Mystical Experiences. 1947; in-8, 138 p., 2,50 dl.

Monastère du Précieux-Sang, Mont-Laurier, Canada.

Dom Gaspar Lefebvre, O. S. B. — Les Magnificences du Précieux-Sang. 1945; in-8, 560 p.

Imprimatur.
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 15 féb. 1948.

Cum permissu Superiorum.

ESPRIT ET VIE

REVUE TRIMESTRIELLE

PUBLIEE PAR L'ABBAYE DE MAREDSOUS

ESPRIT ET VIE s'intéresse à l'ensemble des réalités et des problèmes spirituels ; à côté d'articles sur la Bible, les Pères de l'Eglise, le monachisme, les écrits mystiques, etc..., on trouvera des études sur l'éducation, les problèmes sociaux, les sciences, les lettres et les arts, dans la mesure où ces divers sujets ont un rapport avec l'ordre spirituel.

ESPRIT ET VIE s'intéresse à tous les courants spirituels, catholiques et non-catholiques, chrétiens et non-chrétiens ; on y trouvera une chronique régulière sur ces courants dans divers pays du monde.

ESPRIT ET VIE est une revue ouverte à tous les points de vue, et à toutes les formes sincères de recherche de Dieu.

Prix de l'abonnement : Benelux : 90 francs belges.
France : 480 francs français.
Autres pays : 115 francs belges.

Paiement : par virement au C. C. P. 520.68 des Editions de Maredsous (mention : Revue *Esprit et Vie*);

par virement au C. C. P. 6.184.68 « *Esprit et Vie* » M. Trenel, 26, rue Saint Placide, Paris;

par mandat postal belge ou international.

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

IRÉNIKON

Tome XXI. 2me trimestre 1948.

Note de la Rédaction.

Devant les manifestations souvent chrétiennement impressionnantes du Mouvement œcuménique, peut-on et doit-on parler de « mystère œcuménique » ? On ne le peut ni ne le doit, répondent les œcuménistes non catholiques d'Europe, quand on comprend le Mouvement comme une affaire de conférences et de comités. On le peut et on le doit, ajoutent-ils, quand on comprend qu' « avec le Mouvement œcuménique un facteur nouveau est entré dans l'histoire de l'Église et, par là, dans l'Église universelle. Dieu a donné à son peuple quelque chose par les échanges que le Mouvement œcuménique a produits ; sans ce Mouvement, ce don n'aurait pas été fait. Tout au moins peut-on dire que le Mouvement a été pour Dieu l'occasion de révéler des choses que, sans lui, les Églises n'auraient pas pu apprendre » (O. S. Tomkins dans Theology, *1946, p. 329). En effet, ces théologiens nous disent équivalemment, au moins à commençer par feu William Temple qui en a été comme le premier prophète, que ce « facteur nouveau », ce « don de Dieu » est un « mystère ». La prochaine assemblée plénière du Conseil œcuménique à Amsterdam, en sera, dit-on, l'expression la meilleure comme manifestation la plus parfaite jusqu'ici de l'*Una Sancta. *Les œcuménistes non-catholiques d'Amérique sont moins explicites là-dessus.*

Que pourra et devra penser de ceci un théologien œcuménique catholique ? Entre spécialistes de la chose, on s'accorde à considérer comme problème central de la théologie œcumé-

nique la nature ecclésiologique des sociétés chrétiennes séparées de l'Église catholique, de chacune en particulier et de leur ensemble.

Il y a une dizaine d'années le R. P. Chenu, O. P., écrivait que l'objet propre de toute théologie digne de ce nom, était d'abord la vie même de l'Église dans ses multiples manifestations qui sont des « initiatives de Dieu » et comme des « lieux théologiques en acte »; il rangeait d'ailleurs expressément parmi eux le « travail de catholicité et d'unité ».

Le « fait nouveau », le « don de Dieu » dans le Mouvement œcuménique se passe en dehors de l'Église catholique. Bien sûr, mais ne pourrait-il pas néanmoins être reconnu pour une « initiative divine » aussi, et devenir ainsi en quelque sorte le « lieu théologique en acte » de la théologie œcuménique catholique ? S'il le pouvait — et c'est au théologien d'en juger — il le devrait. Le « mystère œcuménique » deviendrait par là, partiellement au moins, la clé du « problème œcuménique ».

*Mais la richesse théologique du « mystère œcuménique » n'en serait pas encore épuisée, croyons-nous. L'Église catholique est l'*Una Sancta *existant sur terre depuis sa fondation par Jésus-Christ; elle est un mystère que nul théologien ne parviendra jamais à exprimer pleinement. La recherche de l'*Una Sancta *telle qu'elle se fait dans les milieux œcuméniques sensibles au mystère, est erronnée puisque l'Église existe et n'est pas à trouver. Mais sa connaissance théologique, dont le ressor et le fruit sont l'Amour — participation à celui du Christ pour elle, réalité dans laquelle les œcuménistes catholiques et non-catholiques peuvent et doivent communier, — est toujours en devenir jusqu'au jour où l'Église apparaîtra en pleine et glorieuse lumière quand auront lieu ses noces avec l'Agneau.*

D'ici là, le « mystère œcuménique », au moins pendant un certain temps que le théologien catholique souhaitera court, pourrait aider celui-ci à mieux comprendre non seulement le « problème œcuménique », mais le mystère même de l'Église catholique romaine.

LA RÉDACTION.

La conférence d'Oslo.

Juillet 1947 (1)

I. Les bâtisseurs de cathédrales.

Le passé du christianisme évoque en nous l'idée des cathédrales. De splendides monuments de la foi, de la piété et de la persévérance, jalonnent nos territoires européens, les parant comme de précieux joyaux. Ni leur splendeur, ni leurs dimensions ne se mesuraient, certes, pas aux foules qui se perdaient sous leurs voûtes : ils représentaient plutôt des symboles de la gloire de Dieu ; images terrestres des demeures célestes, hymnes en pierres, élevées à la grandeur et à la clémence du Seigneur.

Il faut avoir le courage de le dire : les temps modernes n'érigent plus de cathédrales. On construit des églises, on élève des basiliques, mais ces édifices ne jouent plus le rôle de centre architectural de la Cité, ils ne sont plus des « Cathédrales ». Et le manque de style, la pauvreté de l'imitation de ces bâtiments correspondent à cette nouvelle situation...

Le génie du christianisme contemporain a trouvé une nouvelle forme d'expression. Nous vivons dans une époque sociale, socialisée ou plutôt socialisante. L'œuvre de l'Église suit cette tendance et c'est la réunion des hommes, l'établissement des liens entre les âmes, la construction de l'Église en tant qu'*Ecclesia* — société, commune, fraternité — qui est le vrai symbole de notre époque.

On peut la caractériser : une époque de conférences et

(1) Nous sommes heureux et reconnaissants de publier les impressions du professeur L. Zander sur la conférence d'Oslo qui, tout en étant très intéressantes, s'inspirent souvent d'un point de vue très personnel et confessionnel ; nous ne pouvons évidemment le faire nôtre (N. d. l. R.).

de congrès. Tantôt ce sont de modestes réunions — petites chapelles villageoises ; tantôt de grands congrès, à l'échelle confessionnelle et nationale, qui élèvent leurs croix, comme des cathédrales qui émergeraient des constructions séculaires environnantes ; mais souvent ces réunions revêtent un aspect international et tendent même à devenir universelles, symboles vivants de Sainte-Sophie de Constantinople ou de Saint-Pierre de Rome. Telle est l'aspiration du Mouvement œcuménique, dont le but est l'union de tous les chrétiens, vision anticipée du Royaume des Cieux, de l'Église triomphante.

Certes, la réalité ne correspond jamais à l'inspiration. Elle est toujours plus pauvre, plus prosaïque. « La vie sent toujours la botte, même lorsqu'on est le mieux intentionné » (Dostoievsky). Mais lorsque nous nous munissons d'un billet pour nous rendre à une conférence chrétienne, lorsque nous prenons part aux discussions ou lorsque nous écrivons un compte rendu, nous devons être conscients que, dans le plan de l'Église, tous ces actes concourent à la construction d'un temple, temple vivant, fait d'une âme et d'un corps, habitation temporelle du Saint-Esprit. « — N'aperçois-tu pas devant toi une grande tour en train de s'édifier avec des pierres bien équarries et resplendissantes ? En effet, la tour était construite par des jeunes gens ; des milliers d'hommes leur apportaient des pierres. Ces pierres, tirées du fond de l'eau, on les incorporait telles quelles dans la construction et elles s'appareillaient exactement entre elles, et toutes leurs jointures s'accordaient ; elles se soudaient si étroitement l'une à l'autre qu'on ne voyait pas leurs joints et que la tour semblait pour ainsi dire sortie d'un seul bloc » (*Le pasteur d'Hermas*, 3me vision, 3me tableau).

L'inspiration œcuménique ne doit pas rester le privilège de ceux qui ont acquis l'expérience de ces premières révélations ; elle doit être transmise aux jeunes générations. On

y parvient : 1) en attirant des représentants de la jeunesse dans le travail des adultes ; 2) en créant une œuvre propre des jeunes qui soit parallèle au Mouvement œcuménique et le dépasse même dans son sentiment de réalisme et de responsabilité.

La conférence d'Oslo fut une de ces manifestations œcuméniques, la première rencontre de la jeunesse universelle après la guerre.

II. Cadre et structure.

Des rencontres comme celle d'Oslo ont une longue préhistoire et une longue post-histoire. Elles doivent donc être considérées non pas en elles-mêmes seulement, mais dans tout le contexte de leur préparation et de leur résultat.

Le point de départ d'Oslo a été Amsterdam (Voir *Irénikon*, 1943, page 68). Amsterdam a été certainement une réussite. Les troubles et les épreuves par lesquels a passé la jeunesse durant la guerre l'ont souligné : « Ce réfugié qui s'échappa de son pays, muni de sa seule Bible et d'une liste des délégués d'Amsterdam... » (Visser 't Hooft, discours d'ouverture.) Oslo devait être un nouvel Amsterdam, seconde Conférence internationale de la Jeunesse chrétienne. On a choisi Oslo parce que la Norvège a invité la conférence à siéger dans la capitale nordique ; et, secondement, pour rendre hommage à l'Église luthérienne de Norvège qui, pendant l'occupation et la résistance, a fait preuve d'une grande fidélité chrétienne (1).

Le romantisme d'un pays voisin du cercle polaire avait aussi son charme, bien que sur ce point on ait été déçu : la Conférence siégeait dans une ville qui n'a ni style ni beauté, la chaleur était torride et la poussière des rues n'avait rien

(2) Voir à ce sujet J. G. H. Hoffmann. — *L'Église vit et ne se rend pas.* Genève, Édit. Labor, s. d., p. 105-199, et *Irénikon*, 1946, p. 448.

de particulièrement nordique ; la seule journée libre, consacrée à une excursion, fut pluvieuse et terne.

Le Comité norvégien a fait l'impossible pour répondre à sa lourde tâche d'offrir l'hospitalité à quatorze cents étrangers. L'hospitalité moderne comprend non seulement un toit, un lit et un repas, mais aussi un visa et une place réservée dans un train bondé, ou sur un bateau qui ne part qu'une fois par mois. « Je n'ai rien vu, je n'ai rien pu entendre de la conférence ; pendant les dix jours je n'ai eu affaire qu'aux consulats et à des questions de passeports », m'a confié une demoiselle norvégienne, membre du Comité. La vie hors des conditions habituelles et dans une bousculade perpétuelle parut assez dure. On regrettait de ne pas avoir assez connu la Norvège, qui ne s'est manifestée qu'imparfaitement et par intermittence. Mais le caractère international de cette semaine était indéniable, vu que soixante-dix nations prenaient part à la Conférence.

La structure du travail était celle qui avait fait ses preuves à Amsterdam : prières et études. Culte du matin et du soir, présidés par des représentants des diverses confessions, deux services eucharistiques (luthérien, ouvert à toute la Conférence, et orthodoxe). Conférences générales sur les thèmes suivants : *Le Dieu de la Bible et de l'histoire* (Pasteur NILES, méthodiste hindou) ; *Face au chaos moderne* (Mademoiselle BAROT, réformée française) ; *Face à la science moderne* (Professeur MATHER, baptiste américain) ; *Le Dessein de Dieu dans le désordre du Monde* (Professeur NIEBUHR, réformé américain) ; *L'Église Universelle est une réalité* (LI CHU WAN, baptiste chinois) ; *Jésus-Christ est le Seigneur des temps futurs* (Pasteur NIEMÖLLER, luthérien allemand) ; puis, plusieurs discours d'ouverture et de clôture par le Dr. Visser 't Hooft (réformé hollandais) et le pasteur Alex Johnson (luthérien norvégien), et enfin quelques allocutions plus courtes, par les présidents de chaque journée et par quelques délégués.

Le travail dans les groupes comportait deux séances par jour : le matin, étude biblique ; le soir, discussions sur les thèmes suivants : *La liberté et l'ordre, Responsabilité chrétienne dans un monde sécularisé, L'homme et ses inventions, La famille dans la communauté, La paroisse chrétienne dans la communauté locale, Éducation dans les temps modernes, Le chrétien et la question juive, L'Église et le monde.* Les thèmes restaient les mêmes pendant toute la durée de la Conférence. C'était l'endroit et le moment où l'on espérait faire du bon travail, approfondi et individualisé. Chaque groupe avait son *leader* pour les études bibliques et pour les discussions ; des experts bibliques passaient de groupe en groupe pour donner un coup de main dans les passages difficiles, des coordinateurs aidaient les groupes à trouver leurs experts et vice versa ; des agents de liaison reliaient les groupes au Comité de la Conférence ; enfin, des présidents étaient nommés pour les journées, etc. Cette organisation était si compliquée qu'on se perdait dans la forêt des contreforts, des arcs-boutants et des autres détails de l'architecture quasi gothique de cette cathédrale d'Oslo.

Le but était d'en faire une école pour *leaders* des mouvements chrétiens. Résultat : dédoublement de tout le système administratif et trop grande complexité de l'appareil ; on se comprenait difficilement et les chefs eux-mêmes, qui devaient donner des explications, le faisaient avec un sourire un peu gêné... Outre ce travail principal, il faut mentionner une séance ouverte au *Stadium* (avec un auditoire de trente-cinq mille personnes, qui durent attendre durant quatre longues heures l'arrivée de la Conférence, en cortège). A cela venaient s'ajouter d'innombrables réunions par nationalités, par confessions, etc., etc...

Tel fut le bilan de ces dix jours de travail, réalisé par des jeunes venus de tous les coins du monde.

III. Prélude.

« La Conférence d'Oslo ne doit pas s'ouvrir le 22 juillet, elle a déjà commencé actuellement », disait un secrétaire qui visitait plusieurs pays d'Europe en février 1947. La préparation d'Oslo se révéla aussi importante que la Conférence elle-même. Nous ne parlerons pas du travail d'organisation qui, lui aussi, fut immense. C'est surtout l'étude, pour ne pas parler de la prière, que nous avons en vue.

Un an avant la Conférence des questions préliminaires avaient été envoyées à tous les mouvements qui devaient être représentés à la conférence d'Oslo. Ces petites brochures comprenaient une série de questions destinées à être discutées dans les groupes et à leur permettre de se rendre compte des principaux problèmes qui doivent être envisagés par les chrétiens, questions très utiles, qui incitent à la réflexion, à la recherche, et enrichissent la conscience. Voici les titres des brochures :

Jésus-Christ a-t-il vaincu le monde ?, *Quel est le critère du bien et du mal ?*, *La Bible nous aide-t-elle vraiment à prendre des décisions concrètes ?*, *L'homme est-il l'esclave de ses inventions ?*, *Y a-t-il un conflit inévitable entre la liberté individuelle et la justice sociale ?*, *La famille est-elle la cellule fondamentale de la société ?*, *Un ordre mondial est-il réalisable et sur quelles bases ?*, *Les Églises sont-elles malades à mort ?*, *L'unité des Églises est-elle vraiment possible ?*, *L'Église peut-elle éviter les tentations de l'utopie et de l'évasion ?* Nous ne donnons que les titres des cahiers ; chacun contenait une série de questions, suivies de commentaires (mais sans la solution, ces commentaires devant inciter et aiguiller les recherches en commun). Cette série de brochures était encadrée d'introductions sur les cultes et sur les études bibliques et d'une étude sur le Mouvement œcuménique et sur la part que doivent y prendre les jeunes. C'est dans ces cahiers que

se révèle l'énorme expérience de la pédagogie « œcuménique ». Non seulement ils sont très bien faits, mais ils contiennent toute une philosophie chrétienne. En songeant que toutes ces questions devaient être étudiées, discutées, résolues par des milliers de groupes de jeunesse de France, du Cap, d'Argentine, des Philippines, d'Irlande, d'Australie, de Chine, du Canada, etc., etc., on est vraiment forcé d'avouer que ce travail préparatoire valut, à lui seul, une Conférence internationale. On peut affirmer que même si une catastrophe soudaine eût empêché les délégués de se réunir, la préparation d'Oslo serait restée un événement de tout premier ordre dans la vie culturelle de la jeunesse du globe.

Le second acte de la préparation fut la conférence des *leaders*, qui précéda la Conférence plénière. Elle dura cinq jours, réunit jusqu'à deux cent cinquante membres et fut, à elle seule, tout un congrès chrétien. Son but était de préparer les *leaders* à leur travail durant la Conférence. Il est difficile de dire si l'on a réussi dans cette tâche, mais ce fut pour tous les chefs de file l'occasion de pouvoir explorer le terrain spirituel de la Conférence, de s'orienter dans la psychologie des rencontres internationales et de se faire connaître l'un à l'autre. Une fête mémorable eut lieu durant ces cinq jours. Le dimanche 20 juillet tous les participants assistèrent à une messe luthérienne célébrée dans une vieille église en forêt, à quelques kilomètres d'Oslo. Ce fut un service « ouvert » *(open communion)* et tous les *leaders* (les orthodoxes excepté) ont pu communier ensemble. Cette belle forêt de pins, cette église entièrement en bois, la foule des communiants, les cantiques entonnés par la multitude des délégués et des paroissiens, le tout baigné de soleil et imprégné des senteurs de la forêt, offrait un spectacle inoubliable de foi, de jeunesse et de beauté.

Après la messe toute la conférence fut invitée à passer la journée dans la propriété du professeur Bosse, située sur

les hauteurs d'une colline et bénéficiant d'une vue splendide sur Oslo-Fjord, aux milliers d'îlots. La vieille maison de bois, bourrée de livres, est entourée d'un parc où la main du jardinier n'a pas gâté la beauté sauvage du paysage norvégien. Un dîner fut servi en plein air par un essaim de jeunes filles en costume national ; elles exécutèrent ensuite des danses et chantèrent des chansons du pays. Ce fut le moment où nous pûmes admirer la nature, le paysage et le caractère norvégiens, si beaux dans leur modestie et si recherchés dans leur simplicité.

Les participants à cette Conférence préparative étaient tellement nombreux que l'on arrivait difficilement à se reconnaître. Au reste, cette « famille » de *leaders* fut complètement noyée dans la multitude lorsque, le jour suivant, arrivèrent les douze cents délégués.

Et la Conférence d'Oslo commença.

IV. Impressions, appréciations, critiques.

Une Conférence de jeunesse chrétienne est toujours assurée d'un certain succès : les participants sont jeunes, ils ont la foi ; leur rencontre fait jaillir des étincelles d'âme à âme ; et peu importe si ces étincelles deviennent ou non un courant continu : la rencontre par elle-même réjouit, enrichit, encourage... C'est pour cela que la faillite d'une Conférence de jeunesse nous paraît être une contradiction dans les termes. Oslo, qui réunit pour toute une semaine de travail et de prières quatorze cents jeunes gens, et que suivirent quatre autres conférences (les « post-Oslo »), où ces rencontres purent être approfondies, doit être considérée comme un grand événement dans la vie de ses participants. Malgré cela, des voix déçues se sont fait entendre, et on serait presque tenté de parler d'une déception générale. A quoi cela est-il dû ? Pour répondre à cette question

il faut distinguer entre le point de vue psychologique et celui de la critique immanente. Le premier est compréhensible, le second est souvent justifié. La préparation de la Conférence, la grande réclame faite autour d'Oslo (nous n'employons pas ici ce terme de réclame dans un sens péjoratif) — tout cela a suscité non seulement un grand espoir, mais encore la création d'une sorte de mythe. Oslo semblait être « le grand jour », la résolution des problèmes, la fin des drames, une anticipation, pour ainsi dire, du Royaume des Cieux. La jeunesse venait de vivre les contradictions tragiques de la vie, les révolutions, les guerres, les tensions politiques, sociales et économiques. Et Oslo œcuménique, internationale et chrétienne, apparaissait comme un temple resplendissant de lumière, comme le sommet d'une unité achevée. Or, c'est là que la jeunesse fut frappée le plus durement. Du seul côté séculier déjà la Conférence elle-même ne fut ni libre ni ailée : on n'a pas su — ou pas voulu — se placer au-dessus des valeurs temporelles et l'on resta dans l'ombre opaque des contradictions politiques et sociales. Et ceci aussi bien dans les deux sens : positivement, du fait que les passions politiques l'emportaient sur le côté religieux et spirituel ; négativement, du fait qu'Oslo se trouvait devant le rideau de fer : on pouvait parler tant qu'on voulait de l'oppression des Hindous, des Nègres, des Chinois... mais on n'osait souffler mot sur ce qui se passe en Russie. La tragédie allemande, rapportée de-ci de-là (dans les groupes) par la voix déchirée et émouvante de ses délégués, se heurtait à un silence respectueux. La conscience chrétienne (et ceci est vrai non seulement pour Oslo, mais pour toute notre époque) n'osa pas se prononcer délibérément sur la force du mal ou sur les conditions dans lesquelles des peuples entiers meurent de faim, alors que d'autres sont dans l'abondance. Il n'est peut-être pas possible d'y porter remède, mais le silence à ce sujet, comparé à

la loquacité déployée à propos d'autres moins tragiques et moins graves, créa une impression de résignation impuissante, ou, ce qui est encore pire, d'une hypocrisie officielle et obligatoire... On pensait se réfugier dans le spirituel : l'Église, la Foi, le Sacrement semblaient apporter une solution et un confort. Mais ici encore on a été frappé très durement (bien que beaucoup, dans leur naïveté, n'aient pas réalisé ce coup) : *la chrétienté est divisée, l'Église n'est pas Une !* L'*Una Sancta* est un objet de Foi, détaché des réalités terrestres, ou bien un postulat de spéculation théologique. Or, ceci fut révélé à la jeunesse par l'impossibilité d'une intercommunion. Bien que l'Église de Norvège ait organisé une « célébration ouverte » (*open communion*) à laquelle tout le monde était convié (nous reviendrons plus loin sur cette question), bien que la communion des douze cents jeunes gens ait été émouvante et empreinte de piété, — le fait que les Orthodoxes, les anglicans et les disciples du Christ, les quakers n'ont pu y prendre part, portait préjudice à cette unité presque atteinte. Division, séparatisme, tension, dans ce domaine qui devait apporter une solution à toutes les tragédies !...

Sur cet état de choses tragique on a plaqué la formule « Christ est le Seigneur », telle une panacée universelle qui remédie à tous les maux, une clef ouvrant toutes les portes... Il se manifestait un tel décalage entre la réalité qu'on vivait et les paroles qu'on entendait, qu'il ne pouvait s'en dégager qu'un sentiment de confusion et de perplexité. « Je retournerai dans mon pays, disait une jeune Française, avec un esprit empreint de confusion et de perplexité, avec la plaie ouverte de nos désunions, de nos incompréhensions, de nos souffrances. Je ne sais plus très bien ce que signifie « Jésus-Christ est le Seigneur », parce que cela est devenu un slogan qui a recouvert nos questions humaines, qui a endormi nos perplexités sur le monde et qui nous a

satisfaits un peu trop facilement... » Le spirituel n'est ni détaché du terrestre, ni étranger à lui. Mais pour qu'il puisse produire son action transfigurante et sanctifiante, il faut qu'il s'exprime non pas dans « des discours persuasifs de la sagesse, mais dans une manifestation de l'Esprit et de la puissance » (I Cor. II, 5). Or, l'un et l'autre manquaient. On ne peut en vouloir à personne. La grâce de Dieu, le Don de consolation ne peuvent être prévus ni par des comités, ni par des règlements. Mais lorsqu'ils ne sont pas donnés, c'est là un fait qui peut conduire à l'humilité, à la résignation ou à la déception...

Parlons maintenant de la critique immanente. Ici nous devons reproduire les paroles d'un compte-rendu français : « Sur le plan des idées le bagage d'Oslo fut mince » (1). Non pas que les conférences aient été mauvaises : le comité organisateur avait le choix et pouvait inviter les meilleurs orateurs... Mais il n'y avait pas de voix « prophétiques », pour employer un terme cher aux cercles protestants. Toutes les conférences étaient bonnes, sincères, intelligentes, mais en les écoutant le sang n'affluait pas au cœur et le cœur ne battait pas plus vite qu'à l'ordinaire.

Ceci n'est pas une critique à l'adresse des orateurs : on ne peut donner que ce qu'on a. Mais le fait est là : les larmes d'admiration et de joie manquaient à Oslo, tout le monde restait calme. Une chose est à signaler, et ceci est catégorique : il n'y avait pas d'orateur orthodoxe. Nous ne voulons pas du tout dire par là que la voix d'un représentant de l'Église d'Orient eût pu changer le tableau ; mais après examen de la liste des orateurs du point de vue confessionnel, et en songeant au slogan si souvent répété dans les milieux œcuméniques — « *Let the Church be the Church* » — on est tenté d'exprimer le désir que le Mouvement œcuménique le soit vraiment, ou tâche, tout au moins, de le devenir.

(1) *Christianisme social*, 1947, n° 7-8, p. 589.

On nous a dit que l'Orthodoxie avait la possibilité de s'exprimer par sa liturgie, suivie d'un sermon. Certes, la Liturgie est le joyau le plus précieux de la vie orthodoxe, mais l'Église ne fait pas que chanter ; elle enseigne, elle parle. Et ceci lui était, cette fois, interdit.

Les cercles d'études devaient être le lieu d'un travail plus approfondi ; on y avait plus de temps, on y était relativement libre pour discuter. Avec quelques efforts on peut aplanir les différences confessionnelles, nationales, raciales ; on réussit à se faire comprendre, même en parlant des langues différentes et en estropiant la langue anglaise.

Mais ce qui s'avère insurmontable — dans les discussions, évidemment, mais nous étions là pour discuter — c'est la différence des niveaux intellectuels. Nous ne voulons critiquer personne : cultiver un snobisme intellectuel est aussi dangereux que la présentation de tous les problèmes vitaux dans des catégories de « jardin d'enfants » ; mais il y a un fait incontestable : lorsque le mélange est trop prononcé, les uns parlent un langage incompréhensible, les autres disent des choses ennuyeuses à l'excès.

Cette difficulté est, pour ainsi dire, inévitable au cours d'une conférence comme Oslo, qui voulait réunir tout le monde. Mais le résultat de ceci c'est qu'à peine avait-on commencé à se comprendre et à pouvoir discuter, il fallut se séparer. La grande difficulté d'Oslo fut certainement le grand nombre de participants. On était si nombreux que l'on avait peine à se trouver tous ensemble ; il était difficile de se voir, de se parler ; on échangeait un sourire en se rencontrant dans la rue ou dans les couloirs... c'était la façon la plus accessible de manifester l'union spirituelle. Mais Oslo voulait être une manifestation de masse. Pour le monde anti-chrétien elle est devenue la forme habituelle. Quand les Églises essayent d'en faire autant il faut ou bien une certaine unanimité des participants (pas de « slogan », ni de

« ligne générale », mais *une vie et une pensée*) — ou bien une grâce sanctifiante, un don du Ciel qui transporte la foule, la transforme en un chœur « chantant, criant, clamant et disant : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth » (Liturgie de saint Jean Chrysostome). Oslo a voulu faire une synthèse du travail collectif et du travail individuel : un énorme appareil de *leaders*, de cercles d'études, etc., devait en garantir le succès. Ceci n'a réussi qu'en partie, la qualité étant sacrifiée à la quantité. Mais la quantité était imposante. Et le fait qu'il n'y eut pas de chaos (nous parlons de l'organisation et non des idées), peut déjà être considéré comme un succès.

V. Liturgie et théologie.

Amsterdam a inauguré la pratique des services confessionnels aux conférences œcuméniques. Il y eut alors quatre célébrations eucharistiques (orthodoxe, anglicane, luthérienne et réformée) disposées de telle sorte que tout le monde pouvait assister à toutes les liturgies. Pour ceux qui y trouvaient de l'intérêt et suivaient ces célébrations, ce fut une vraie école eucharistique. Oslo a voulu suivre cette pratique en la simplifiant : on pensait pouvoir se borner à deux services, un orthodoxe et quelque autre, ouverts à tout le monde ; cette fois, ce fut l'Église luthérienne de Norvège qui invita à participer à sa Cène « tout chrétien baptisé, recevant régulièrement la Communion dans son Église et désirant rencontrer le Seigneur Jésus-Christ dans la participation de sa Table Sainte ». Ce plan, destiné à contenter tout le monde, n'a pas réussi ; les anglicans n'ont pas participé à la Communion luthérienne et ont célébré leur culte à part (1). Ils l'ont fait d'une façon discrète, dans la chapelle

(1) L'Église anglicane est en intercommunion avec les Églises luthériennes de Suède et de Finlande mais ne l'est pas avec celles de Norvège et du Danemark. Des pourparlers sur cette question sont en cours (conférence des théologiens à Chichester en septembre 1947).

anglicane d'Oslo, hors programme, de très bonne heure et en y invitant d'une manière privée ceux qui désiraient y venir. Mais le fait, pour les participants, de ne pas pouvoir communier ensemble était indéniable. Les représentants de quelques sectes américaines de gauche n'y ont pas participé non plus ; pour eux le service norvégien était trop catholique, trop liturgique... Pour la majorité des délégués, ce fut un choc. On est déjà habitué à l'abstention des Orthodoxes, mais comme ils prennent part à toutes les activités œcuméniques, on leur pardonne leur intransigeance sacramentelle ; quant à l'abstention des anglicans, ce fut presque un scandale dans la famille ; la désunion chrétienne fut évidente et comme il est toujours plus facile de juger que de comprendre, on s'indignait contre les destructeurs de l'*unité*. La position des anglicans a pourtant été la même qu'à Amsterdam ; seulement là-bas, leur service avait été prévu dans le plan de la conférence, leur abstention n'a pas été une surprise et n'a pas produit de scandale. Oslo a voulu forcer les choses et imposer une unité factice ; mais la « rigidité des cadres » — loi inévitable de la réalité confessionnelle — a renversé les plans du Comité et s'est frayé un chemin là, où le principe confessionnel s'est avéré absolument opposé à tout compromis.

Quant au service norvégien, par lui-même, il fut très beau. Célébré à la cathédrale par six pasteurs, il a déployé ses belles formes liturgiques, avec distribution de la communion à douze cents jeunes gens. Le moment où, à la sortie de la Cathédrale, sur la place tout ensoleillée et envahie par une foule très dense et innombrable, celle-ci entonna spontanément un cantique à la vue de tous ces jeunes communiants, fut vraiment inoubliable.

Cette mer de têtes aux visages attendris, les yeux pleins de larmes, ces voix joyeuses, presque extatiques, avaient quelque chose de paradisiaque, de définitif : une joie, une

joie sans bornes, comme le sentiment et la préfiguration de la joie céleste...

J'ai assisté au service entier et comme toujours mon cœur fut déchiré par deux sentiments. En effet, d'une part, une émotion par la vision de toute cette jeunesse qui, dans une atmosphère de piété profonde, de joie ardente, s'approchait de la Table Sainte : leur inspiration chrétienne, leurs espérances et leurs aspirations, les trames psychologiques dont est tissé le Corps de l'Église, semblaient présentes et visibles. Mais, d'autre part, on était à se demander ce qui se passait là au point de vue mystique, les uns croyant participer au vrai corps et au sang du Christ, les autres niant ce mystère, considérant la cérémonie comme une simple commémoration de la Chambre Haute — croyances différentes, convictions contradictoires se confondant dans le même geste symbolique. On se sentait tout à fait dépaysé, confus, perplexe... Il apparaissait que sous cette piété et ce silence sacré il y avait place pour la confusion, le malentendu, voire un mensonge inconscient.

Nous nous sommes adressé à un pasteur norvégien pour lui demander comment ils conçoivent la chose : bien que sous forme « consubstantiation », l'Église luthérienne croit que dans la Cène les fidèles communient au corps et au sang du Christ ; n'est-il pas sacrilège de le dispenser à ceux qui refusent de croire au mystère ? Dans la réponse qu'il nous a donnée nous nous trouvons devant une argumentation inacceptable, bien que n'étant pas dépourvue d'une certaine logique et bien que basée sur la foi. Voici : « Peu importe ce que croit ou ne croit pas cette jeunesse, l'essentiel est qu'ils soient nourris du corps et du sang de Notre-Seigneur, qui les sanctifie et les vivifie ». Réponse vraiment inattendue de la part d'un luthérien !

Dans la théologie de l'intercommunion seuls les arguments de l'Église presbytérienne d'Écosse nous ont paru

plausibles. Ici tout est clair et définitif, l'esprit écossais fuit le vague et le clair-obscur : personne n'ose s'interposer entre le Christ et le fidèle, affirment les théologiens de cette Église ; c'est la table du Seigneur et non la nôtre, nous n'avons donc aucun droit d'admettre ou de ne pas admettre telle ou telle personne qui voudrait y participer. Mais dans ce cas se pose la question du ministère, car, s'il y a le Christ et son disciple, à quoi bon le pasteur, l'institution du Sacrement, l'Église ? Ne puis-je pas célébrer la Cène moi-même, chez moi, avec ma famille, avec mes amis, sans me rendre au temple ?... Mais il n'y a pas place ici pour l'étude de ce problème. Cependant tout en assistant à ce service (et à bien d'autres), et tout en nous réjouissant de cette joie du Seigneur avec ses participants, tout en souffrant en dedans de nous-même, intolérablement, devant la désunion évidente et formelle, et tout en nous indignant de cette désunion, cachée et méconnue sous le même geste sacramentel, nous avons fini par trouver la formule qui nous explique ce que représente cette célébration et à quoi elle tend : c'est du « piétisme sacramentel ». C'est la piété qui compte, le dévouement au Seigneur, la prière, l'élévation de l'âme, le Christ invisible, son Évangile, sa doctrine. On célèbre la Cène parce qu'Il a commandé de le faire. Mais quant à savoir ce qu'elle signifie, ce qu'elle est, voire, ce qu'est le Christ lui-même (les libéraux célèbrent aussi la Cène !) — il vaut mieux ne pas toucher à ces questions : ce serait « faire face au chaos »... dogmatique et doctrinal.

Nous ne donnons pas au terme « piétisme sacramentel » un sens péjoratif. Le piétisme historique (luthérien, méthodiste) ou systématique (des courants piétistes existent dans toutes les confessions) a sa valeur et son mérite ; mais il est peu logique, à notre sens, de le combattre dans la doctrine, tout en le pratiquant dans le sacrement.

La liturgie orthodoxe était célébrée par le métropolite

d'Édesse, Pantélémon. Le chœur du Mouvement russe des étudiants chrétiens chantait en slave. Tous les Orthodoxes présents ont communié ; il y en avait quarante-cinq : des Grecs, des Russes, des Arabes, des Égyptiens et des Finlandais. Les membres des colonies grecque et russe d'Oslo ont pu assister à ce service et communier avec les délégués.

Cette liturgie, célébrée au cœur même de la Norvège luthérienne — dans la cathédrale d'Oslo — avec l'assistance pieuse, bien que peu compréhensive, de centaines de jeunes chrétiens venus de tous les coins du globe, fut pour les Orthodoxes une grande joie. On aurait dit que c'était l'Église elle-même qui parlait par sa voix sacrée et par ses rites, au monde protestant ; et ceux qui étaient préparés à comprendre cette voix l'ont entendue. Bon nombre de protestants, de confessions différentes, après la liturgie confièrent aux Orthodoxes que cette liturgie leur avait procuré une joie céleste et une révélation des choses divines. Au cours de la liturgie, le Métropolite prononça un sermon ; faisant allusion à la lecture de l'Évangile, il exhorta les jeunes à s'efforcer de conserver dans leur âme la qualité de l'enfance, qui est une condition essentielle pour pouvoir jouir du Royaume des Cieux.

Ces trois services eucharistiques marquèrent les sommets de la vie spirituelle de la Conférence. C'est bien dommage qu'ils n'aient pas figuré comme le dernier acte du Congrès : l'Eucharistie aurait été dans ce cas le couronnement de tout cet énorme travail. Mais comme elle fut célébrée trois jours avant la fin de la Conférence, alors que la tension spirituelle et intellectuelle était à son maximum, et que le jour de l'excursion avait apporté sa part — considérable — de fatigue physique, les deux derniers jours ont été des jours creux, complètement perdus.

Les cultes quotidiens, le matin et le soir, étaient décourageants. Certes, en tant qu'Orthodoxes, nous n'avons pas le droit de critiquer ces formes de liturgie, « préparées pour la

Conférence », par telle ou telle personne ou par tel groupe. Mais il y avait le côté objectif. On ne peut s'imaginer un endroit moins propice à la prière que le *Philadelphia Hall*, qui est pourtant un temple « pentecôtiste ». Une énorme salle, une grande estrade à plusieurs étages, faisant face au public, une foule dense, cinq énormes calicots, une chaleur étouffante... Quel contraste avec une véritable église, une véritable « maison de Dieu », où nous nous sommes rendus pour le culte de la Cène et pour le service de clôture ! Ce disant, nous ne voulons nullement critiquer, car il y avait des facteurs inéluctables, telle que la longueur du chemin qui conduisait à l'église, et ne fût-ce que la simple opération de l'entrée et sortie, qui pour ces quatorze cents personnes, demandait au moins une heure. Néanmoins, il faut l'avouer, l'atmosphère de prière n'y était pas. Une déléguée française confesse que si elle a eu l'expérience de l'Église du monde « ce n'est pas parce que, à Oslo, nous avons chanté trois fois par jour la *Cantate* de l'Église Universelle, ni parce que nous avons récité cinq fois par jour le « Notre Père » en plusieurs langues, ni parce que nous avons affiché que « Jésus-Christ est le Seigneur »... Ces paroles sont cruelles, car elles mettent à jour l'échec de la Conférence en tant qu'efforts humains, en leur opposant le fait même de nos souffrances et de nos épreuves communes dans lesquelles j'ai vécu l'Église du monde ».

Il serait difficile de parler d'une « théologie d'Oslo ». Dans une conférence où figuraient une dizaine d'orateurs et deux cents *leaders* on ne peut certainement pas être unanimes sur les questions de doctrine. Mais il y avait à Oslo quand même une certaine unité de style théologique, une certaine tendance de pensée. Les thèmes et les points de vue pouvaient différer ; les présuppositions théologiques étaient identiques. En essayant de les caractériser nous sommes conscient de la difficulté de cette tâche, qui de par sa nature touche au subjectif

et même à l'arbitraire. Il est tout naturel que la pensée oslovienne fût protestante ; dans le dédale des problèmes et des discussions, la voix orthodoxe était pareille à un chant de moustiques au milieu des rugissements des lions... Mais le protestantisme étant un complexe qui abrite sous la même dénomination d'« Églises, issues de la Réforme » des réalités et des doctrines non seulement différentes, mais parfois contradictoires, la définition de la pensée oslovienne doit être poussée plus loin. Nous avons déjà dit que le côté « pastoral » de la Conférence (prière et sacrement) portait l'empreinte du piétisme. Quant à son côté « dogmatique », il était simultanément barthien (dans ses aspirations) et nominaliste (par son contenu). La tendance barthienne se réalisait dans l'idée que la tâche principale du chrétien (de l'individu, de l'Église) est de « proclamer la Seigneurie du Christ ». Cette « Proclamation » était poussée à l'extrême : toutes les conférences n'étaient que des variantes sur ce thème. Les paroles « Christ est le Seigneur » se répétaient dans tous les cultes, dans tous les cercles, elles étaient affichées sur les murs... Ce n'était même plus un slogan, c'était un clou qu'on enfonçait dans nos têtes à coups de maillet... Et, chose étrange, ces paroles qui, dans leur contexte, *Phil.* II, 11, révèlent le plus grand des mystères du monde et apportent aux hommes le plus grand espoir, n'étaient ni réconfortantes, ni réjouissantes. Elles tombaient d'en haut, comme une vérité abstraite, sans transformer la vie, sans la sanctifier et la transfigurer. Le monde était proclamé soumis au Christ ; mais, en réalité, ce monde, bien que vaincu — mais non convaincu — reste toujours pareil à lui-même : un enfer sous la Seigneurie du Christ. C'est pour cela que nous avons été comme soulagés et réconfortés par des paroles du pasteur norvégien Johnson (séance de clôture), lorsqu'il a soutenu que l'essentiel était *d'être* chrétien, *d'être* aimé de Dieu... Tout son sermon (le meilleur de toute la Confé-

rence) témoigne d'une tout autre mentalité. Dans sa foi (et dans ses paroles) le Ciel *descend* sur la terre, et, bien que nous ne devions pas nous prendre trop au sérieux, ni nous-mêmes, ni nos organisations, « car nous ne sommes pas des sauveurs, Jésus-Christ étant le seul Sauveur », nous sommes quand même les instruments de Dieu dans le combat qu'Il mène pour instaurer son Royaume dans ce monde, l'aurore du jour d'allégresse, le levain qui fait monter la pâte. Ce caractère dynamique — le combat n'a pas encore pris fin, le Royaume n'est pas encore instauré — comble le gouffre qui sépare Dieu de l'homme. L'homme n'est pas seulement appelé à écouter et à proclamer, mais aussi à être, à devenir, à agir. Être témoin, ce n'est pas seulement parler au peuple, qui marche dans les ténèbres, de ce jour qui vient et de sa lumière merveilleuse. C'est être la lumière du monde, par toutes nos actions, nos pensées, par toute notre vie, et cela dans tous les domaines de l'activité humaine ... On ne proclame plus : on est. Et ce silence de la manifestation de la gloire peut devenir plus éloquent que la parole, proclamant cette Seigneurie, qui est une réalité pour les chrétiens seuls, mais chimère pour le monde.

Cette différence entre l'esprit barthien et luthérien (classique ou primitif) est à la fois subtil et profond. Je me demandais si ce n'est pas une mentalité orthodoxe qui réagit en moi contre les extrêmes du protestantisme. Or, voici ce que m'a dit un jeune théologien norvégien sur cette hégémonie barthienne, qui essaye de se frayer un chemin dans le monde protestant : « Le protestantisme allemand était intoxiqué par Harnack ; il est naturel et compréhensible qu'il en soit purgé par Barth ; mais, pourquoi veut-on faire de nous, qui n'avons jamais été des libéraux, des barthiens ? » Cette exagération dans l'acte de proclamer est aussi compréhensible si on considère le barthisme comme une réaction contre le libéralisme. A ceux qui se disaient chrétiens, sans la foi,

il fallait rappeler l'existence de Dieu ; mais pour ceux qui croient, cette répétition incessante de la même vérité semble inutile et fastidieuse...

Il y avait aussi un certain nominalisme dans la théologie d'Oslo. Nous voulons dire par là qu'on prenait certaines formules pour des réalités, sans se soucier de voir si elles correspondaient non seulement à l'état des choses, mais encore aux perceptions des auditeurs. Quand on disait « Christ est le Seigneur », on martelait cette phrase sans tenir compte de ce que : 1° dans le texte de *Phil.* II, ceci est dit dans un sens eschatologique, comme une prophétie sur l'accomplissement des temps, « afin qu'au nom de Jésus-Christ tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur » ; 2° que le règne du Christ, dans l'histoire de l'humanité et de l'Église n'est pas une chose achevée et accomplie, que son instauration est en cours de réalisation, que la lutte continue, que l'Apocalypse n'est pas dans le passé, mais dans l'avenir ; 3° que dans la pratique ce n'est qu'une minorité du genre humain qui admet la souveraineté du Christ dans sa vie, et encore, l'admet-elle plus en paroles qu'en fait. La Vérité était proclamée , cela suffisait... Mais la réalité mystique manquait. C'est en ce sens que M. Li Chu Wan parlait de la *réalité* d'une Église Universelle, réalité qui, au fond, n'était que la projection de ses désirs et de ses aspirations.

Dans toutes les conférences de jeunesse un certain verbalisme est inévitable. Tant qu'il y a prédication et pédagogie, la parole devance toujours les faits. Mais cette parole doit être chargée de réalités, doit porter en soi non seulement une réponse, tombée d'en haut, mais aussi une question, posée et soufferte ici-bas. C'est à cette condition seulement que la parole retentit dans l'âme et non seulement dans les oreilles, qu'elle devient véritablement une semence, destinée à nourrir l'esprit. Tout ceci n'était pas absent d'Oslo assurément.

« Il ne nous est pas donné de savoir
» Quelle sera l'action de notre parole,
» Car la compréhension et la sympathie d'un autre
» Nous sont données comme la grâce » (TIOUTCHEFF).

Mais le thème de la Conférence en lui-même et la manière de le réaliser avaient certainement un caractère de verbalisme et de nominalisme, il ne touchait pas les réalités ou les touchait très peu. Une remarque intéressante a été faite à ce sujet par un des experts ; il a dit que si l'Apôtre saint Paul avait présidé la Conférence, on aurait parlé des communistes, des démons et de la fin du monde, car ce sont les thèmes qui sont vraiment à l'ordre du jour et au centre de toutes les préoccupations...

Nous voudrions terminer nos remarques sur Oslo en citant les paroles d'une étudiante française, qui nous ont impressionné, car nous sentions qu'elles exprimaient le sentiment de la jeunesse ; jeunesse éprouvée par la guerre, consciente de la tragédie qui se joue dans le monde, jeunesse pleine de Foi et dévouée au Christ :

« J'étais venue à Oslo avec quelques illusions de jeunesse. J'étais prête à croire à l'œcuménisme et à l'Église Universelle. J'avais quelques idées pleines d'indulgence, car, avec tout le monde, je répétais que Jésus-Christ est le Seigneur, que la chose est certaine et que nos difficultés ne sont pas vraiment réelles. Oslo a été une souffrance, à cause de la découverte des multiples souffrances des autres. Et c'est alors que j'ai découvert une autre Église, l'Église vivante, agissante, souffrante. Et cela tout simplement parce que j'ai vu et vécu l'Église du monde dans notre épreuve et notre souffrance. J'ai vécu cette réalité de l'Église du monde, en écoutant un Chinois pendant une étude biblique et en découvrant que nous parlions la même langue, que nous avions la même pensée ; que c'était la parole de Dieu, l'esprit chrétien qui soudain m'unissait à cet homme mystérieux, qui me

semblait auparavant si difficile à comprendre. L'Église du monde n'est pas une solution, elle ne règne pas au-dessus des plafonds bas de nos propres Églises, elle est formée par nos divisions, par nos infidélités, mais elle est aussi bâtie, sur notre recherche commune, — et c'est pour cela qu'elle est un miracle ».

VI. Après Oslo.

La Conférence d'Oslo fut organisée par quatre grands organismes : le Département de jeunesse du Conseil œcuménique des Églises, la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants et des Associations chrétiennes des jeunes gens et de jeunes filles. Tous les délégués d'Oslo appartenaient à une de ces quatre organisations ; celles-ci appelèrent leurs membres à quatre conférences « post-Oslo » pour y discuter en commun, comprendre et réaliser les impressions nées durant les dix jours passés dans la capitale de la Norvège. Ainsi naquirent Lund, Lundsberg, Lundskillje et Vendelsberg. J'ai participé à la conférence des étudiants (à Lundsberg) et ne peux parler que d'elle : cette rencontre a été remarquable. D'abord, le paysage : au lieu de la chaleur étouffante d'une grande ville, quelques belles maisons, situées au bord d'un grand lac, au fond d'une immense forêt. (Lundsberg est une école aristocratique, située loin de toute ville ou village, en pleine forêt, dans la province sauvage du Värmland). On priait dans une belle chapelle, avec autel, crucifix, chandeliers et images saintes (nous dirions « icones ») derrière l'autel. On travaillait dans les belles salles de l'école et aussi en pleine forêt, où s'étaient éparpillés les cercles bibliques, au nombre de trente à raison de six membres par cercle. Le programme n'était pas surchargé, on avait le temps de discuter, de se promener, de se reposer. Cinq grandes conférences sur les problèmes du chrétien dans la vie universitaire, données par

ESPY (Américain, baptiste, l'organisateur d'Amsterdam), A. DUMAS (Français réformé), R. PRESTON (Anglican), L. ZANDER (orthodoxe), KAREFA SMITH (Sierra-Leone). Tous ces orateurs étaient des secrétaires des Mouvements des étudiants. Les études bibliques étaient consacrées à l'Épître aux Philippiens. Pour leur donner plus de responsabilité et les rendre plus actif, chaque cercle était présidé, à tour de rôle, par chacun de ses membres (qui étaient au nombre de six). Ce petit nombre de participants permettait d'approfondir la discussion.

Ceci pouvait être réalisé parce qu'on avait en main d'excellentes directives et que les *leaders* des cercles savaient à quoi s'en tenir. Pour la facilité de leur tâche ils se réunissaient chaque jour sous la direction du Professeur finnois A. NIKOLAINEN. Dans tout ce travail biblique (comme, d'ailleurs, dans celui d'Oslo) on reconnaissait « le pas ferme et la main légère » de SUZANNE DE DIÉTRICH. Ceux qui ont collaboré avec elle durant de longues années ont été heureux de retrouver sa présence dans l'esprit de foi, de profondeur et de sincérité, dont étaient empreintes les études bibliques et les discussions.

De plus, on a discuté sur les problèmes de la vie des étudiants dans des commissions ; celles-ci étaient consacrées à l'Université, aux écoles secondaires, aux mouvements chrétiens, à l'œcuménisme, aux problèmes de la vie personnelle, à l'entr'aide estudiantine, etc. Les cultes étaient préparés et présidés par deux secrétaires de la Fédération : JEANNE-MARIE DE HALLER (Réformée suisse) et M. THOMAS (Mar Thoma Church, hindoue). Ils répondaient aux besoins des étudiants, étaient en rapport avec les études bibliques et aidaient à approfondir spirituellement le travail intellectuel de la journée. L'Église suédoise a célébré un service eucharistique, ouvert à tout le monde. Une soirée a été consacrée au culte orthodoxe (prières du soir et lecture de plusieurs passages des Écritures, en grec, en slave et en arabe).

Après le tumulte d'Oslo, Lundsberg fut certainement un répit. Mais il serait injuste, cependant, de les opposer l'un à l'autre. D'abord, parce que le travail à Lundsberg était infiniment plus facile qu'à Oslo (deux cent cinquante participants au lieu de quatorze cents ; tous, étudiants d'Universités, au lieu d'une jeunesse appartenant à des niveaux intellectuels fort mêlés ; tous, membres de la même Fédération, au lieu de la multitude des organisations et des styles) ; mais surtout parce que Lundsberg lui-même devait à Oslo son existence. Jamais un congrès de la Fédération n'aurait pu rassembler tant de délégués de tant de nations, sans l'effort d'Oslo. C'est précisément aux côtés d'Oslo les plus suspects du point de vue spirituel, les plus exposés à la critique religieuse, que Lundsberg doit son succès. Il en est de même pour les trois autres conférences « post-Oslo » ; nous savons qu'elles ont été toutes les trois réussies. Mais comme nous n'avons là-dessus que des informations de seconde main, nous n'osons pas les discuter ici.

La vraie valeur d'Oslo ne sera réalisée qu'à l'avenir lorsque chez tous ceux qui y ont participé (qu'ils aient été enthousiasmés ou déçus de cette expérience de leur jeunesse), Oslo, avec toutes ses douleurs et avec toutes ses joies, sera gravé dans la mémoire vivante de leur vie religieuse. Alors seulement les liens invisibles d'Oslo deviendront la trame solide d'une fraternité chrétienne, dépassant tout principe national, racial ou confessionnel, alors seulement la Cathédrale invisible, bâtie à Oslo, nous apparaîtra, baignée dans la lumière du soleil de l'Amour Divin.

L. Zander.

La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises.

Le titre de l'article pourrait, à première vue, surprendre. Le qualificatif d'ecclésiologique deviendra compréhensible dans la suite. Le substantif de préparation, lui, entend indiquer que son sujet se place parmi les nombreux préparatifs de la conférence d'Amsterdam, laquelle terminera en août prochain le processus de formation du Conseil œcuménique des Églises qui a été étendu sur une dizaine d'années par la dernière guerre et par l'après-guerre. La Chronique d'*Irénikon* en ayant déjà parlé, il nous suffira de rappeler ici pour situer notre sujet, que ces préparatifs peuvent se classer en une préparation administrative, et une préparation théologique du thème de la conférence qui sera, on le sait, *Le désordre de l'homme et le dessein de Dieu*. Par contre la Chronique n'a pu entrer dans le détail de la préparation concernant la nature et les fonctions du Conseil œcuménique. Elles nous semblent très importantes et nous voulons, par conséquent, dans ces pages combler cette lacune par un court exposé de la chose et en tirer quelques conclusions peut-être instructives.

I

La Constitution provisoire du Conseil œcuménique qui fut adoptée par la conférence d'Utrecht en mai 1938, donne des notions élémentaires sur la nature et les fonctions de la nouvelle institution œcuménique. Laissons-en de côté les modalités administratives qui n'interviendront pas non plus dans la suite, et limitons-nous aux grandes lignes principielles.

1) Le Conseil œcuménique des Églises est une communauté (*Fellowship* en anglais, *κοινωνία* en grec) d'Églises qui acceptent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. Ajoutons que cette base doctrinale, christologique, qui a été de tout temps celle du Mouvement *Foi et Constitution*, a donné lieu avant l'assemblée d'Utrecht, à de vives discussions qui ne sont pas encore complètement calmées aujourd'hui.

2) Toutes les Églises qui acceptent cette base doctrinale sont éligibles au Conseil.

3) Les fonctions du Conseil sont : *a)* continuer le travail des deux Mouvements mondiaux, *Foi et Constitution* et *Vie et Action ; b)* faciliter l'action commune par les Églises ; *c)* promouvoir la coopération dans l'étude ; *d)* promouvoir la croissance de la conscience œcuménique parmi les membres de toutes les Églises ; *e)* établir des relations avec les fédérations universelles de différentes confessions chrétiennes et avec d'autres mouvements œcuméniques ; *f)* réunir des conférences sur des sujets déterminés.

4) Autorité : Le Conseil œcuménique pourra donner son conseil et favoriser l'action unie des Églises-membres en matière d'intérêt commun ; il pourra agir au nom des Églises mais seulement sur leur mandat exprès ; il pourra convoquer en temps opportun des conférences régionales et mondiales sur des sujets déterminés ; il ne légiférera pas pour les Églises et n'agira à leur place que dans les conditions ci-dessus.

Le Conseil œcuménique des Églises tel que le définit sa Constitution provisoire, semblera à un observateur extérieur impartial un organisme œcuménique et international sans doute nouveau en date, mais similaire à d'autres déjà existants, par exemple au Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique. Telle n'est cependant pas l'opinion des théologiens intérieurs au Mouvement œcuménique. Deux surtout parmi eux, et des plus autorisés, considèrent que la Constitution d'Utrecht ne rend pas suffisamment compte de la nature et des fonctions du Conseil œcuménique, celui-ci devant être quelque chose de qualitativement nouveau dans l'histoire de ce Mouvement et même du christianisme. Ils exposent plus ou moins longuement leur thèse, en procédant à ce qu'on

pourrait appeler la « formation théologique » de l'institution nouvelle. Ces deux théologiens sont, le pasteur Marc Boegner, un des cinq présidents du Comité provisoire du Conseil œcuménique en formation, et le Dr. W. A. Visser 't Hooft, secrétaire général de ce même Comité ; ils ont procédé indépendamment l'un de l'autre, nous dit-on.

M. Boegner a développé son point de vue dans l'admirable petit volume qu'il a intitulé *Le problème de l'Unité chrétienne* (1) ; il l'a fait brièvement, peut-être à cause du peu de loisir que lui laissent ses nombreuses et importantes autres fonctions. M. Visser 't Hooft a exposé le sien avec abondance, par devoir d'état, pourrait-on dire, dans des essais préparatoires à un chapitre sur la *Signification du Conseil œcuménique des Églises,* qui fera partie du volume *L'Église universelle dans le dessein de Dieu,* à paraître après la conférence d'Amsterdam (2).

Nous suivrons, avec fidélité, espérons-nous, la pensée de ces deux théologiens et, par la nature même des choses, davantage celle du Dr. 't Hooft. M. Boegner nous y engage d'ailleurs lui-même en le déclarant « l'incarnation même de la vocation du Conseil œcuménique, le héraut, dans le champ immense de la chrétienté non romaine, de l'unité de l'Église » (3). C'est que ce théologien a été, depuis une vingtaine d'années, mêlé à la marche du Mouvement œcuménique d'une façon théologique spécialement intime et, au premier chef, à la préparation doctrinale de la conférence d'Oxford en 1937 qui avait eu pour sujet *L'Église, la Nation et l'État,* très

(1) Paris-Neuchâtel, 1947 ; cfr *Irénikon,* 1948, p. 131.

(2) Les essais qui ont été rendus publics sont : *Le Conseil œcuménique des Églises, sa nature, ses limites,* paru dans *Hommage et Reconnaissance à Karl Barth.* Neuchâtel, 1946 (nous le désignerons par *KB*) ; *The Witness of the World Council* dans *Christendom* (amér.), 1946, nº 3 ; *Christ Himself the Author of Unity, Id.,* nº 4. Nous n'avons pas pu consulter son dernier livre paru *The Kingship of Christ.*

(3) *Op. cit.,* p. 190.

proche, comme on le voit, de celui de la conférence prochaine d'Amsterdam (1). Plus tard, déjà en qualité de secrétaire général, il a été, de Genève, pendant la dernière guerre et l'après-guerre, l'animateur et l'organisateur des activités du Comité provisoire ; on peut les résumer dans le maintien, pourtant bien difficile alors, de la communauté entre les Églises acquise avant la guerre, et dans l'aide matérielle et spirituelle aux sinistrés de toute espèce de ces années-là. Conjointement avec des exemples magnifiques de résistance chrétienne par la parole et par l'action contre les régimes totalitaires de certains pays (Allemagne, Norvège, Pays-Bas), ces activités l'ont aidé, de son aveu, à comprendre la réalité du Conseil œcuménique, et nous en comprendrons nous-mêmes la raison plus tard (2). Il considère enfin comme très importants les éclaircissements théologiques auxquels il a dû se livrer parce que, tout en permettant et même favorisant par d'autres côtés la formation du Conseil œcuménique, la guerre a empêché, par les entraves qu'elle a mises à l'échange d'idées entre théologiens œcuméniques, ce que nous appelons sa « formation théologique ». Il ne s'exagère cependant pas l'importance de sa propre réflexion isolée ; c'est le fonctionnement même du Conseil œcuménique qui, croit-il, en révélera le mieux la nature, et, à vouloir trop la préciser d'avance, on risque d'entraver cette révélation plutôt que de la favoriser.

(1) Cfr le chapitre *The Church and the Churches* dans W. A. Visser 't Hooft and J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*. Londres, 1937, p. 17-100.

(2) Le Dr. Visser 't Hooft a édité lui-même les documents se rapportant aux Églises néerlandaises, cfr *Irénikon* : 1946, p. 231. Pendant la guerre il a aussi publié un petit livre, important au point de vue ecclésiologique, *Misère et Grandeur de l'Église*, Genève, 1943, dont il existe une version anglaise : *The Wretchedness and the Greatness of the Church*, Londres, 1944.

Irénikon avait promis en 1945, p. 82, au sortir de la guerre, un article sur le Mouvement œcuménique pendant celle-ci. Les quelques renseignements que nous avons donnés et que nous donnerons plus bas en marquent l'essentiel et remplissent ainsi cette promesse.

II

Nos deux théologiens s'accordent pour refuser au futur Conseil œcuménique toute autorité juridique sur les Églises-membres, qui pourrait en restreindre la pleine autonomie. Il ne sera pas une « Super-Église » centralisant toute la chrétienté non romaine. La thèse adverse ne serait pas seulement contraire à la Constitution provisoire, à son *Memorandum* officieux et aux déclarations du Comité provisoire ; elle serait aussi opposée à l'idéal œcuménique qui repousse toute organisation ecclésiastique centralisée et uniforme. Le Conseil sera là pour servir les Églises et non pour les dominer, elles seront libres d'accepter ou de rejeter ses initiatives.

* * *

Adressons-nous d'abord à M. Visser 't Hooft pour comprendre la nouveauté chrétienne du Conseil œcuménique.

Il prend pour point de départ de ses réflexions le nom même de « Conseil œcuménique des Églises » et y aperçoit un dilemme. A appuyer sur le terme « Conseil » on ferait de la nouvelle institution plutôt quelque chose *d'à propos* de l'Église que proprement *d'*Église, une espèce de conférence permanente à la recherche de l'unité de l'Église. Cette alternative ne le satisfait pas, nous verrons bientôt pourquoi.

Si on appuie sur le terme « Églises », on ferait croire par contre, que cette institution est plus d'Église qu'elle n'est réellement, puisque les Églises-membres sont encore divisées sur beaucoup de matières. Une pareille éventualité exigerait d'ailleurs des formes institutionnelles que la Constitution d'Utrecht écarte.

Comment sortir du dilemme dont les deux alternatives sont fautives ? Par la foi répond notre auteur, c'est-à-dire par une adhésion à ce que la parole de Dieu dans la Bible enseigne sur la nature et la fonction de l'Église elle-même. Dans le Nouveau Testament apparaît nettement une dualité

dans l'*Una Sancta* : sur un plan transcendant, de la foi, elle est le règne du Christ victorieux et glorieux, la nouvelle création, mais cachée dans le Christ ; sur le plan empirique et terrestre, elle n'est que les prémices du règne du Christ et de la nouvelle création. Sa fonction sera précisément d'étendre ce commencement à toute l'ancienne création en proclamant pour elle le jugement et la miséricorde de Dieu jusqu'à l'apparition parfaite de l'Église céleste.

L'Église terrestre doit donc être, pour correspondre au plan divin, un instrument de l'*Una Sancta* pour la récréation du monde, une Église confessant la Seigneurie du Christ et militant pour elle. En cette qualité elle possédera une participation à l'unité de l'*Una Sancta,* qui est l'unité de Jésus-Christ lui-même ; elle l'exprimera dans une communauté de foi, de sacrement, de confession et de charité, et sera ainsi une société, sans doute humaine, mais absolument différente des autres.

Au cours de son histoire l'Église terrestre n'a pas été fidèle au dessein de Dieu sur elle : au lieu d'étendre la Seigneurie du Christ aux seigneuries du monde, elle s'est elle-même soumise au moins partiellement à celles-ci. Sa nature en a été déformée ; au lieu de manifester l'unité de l'*Una Sancta,* elle s'est divisée en Églises séparées et localisées, qui n'ont plus conscience d'appartenir à un seul Corps et d'être en communion les unes avec les autres.

Mais Dieu, lui, reste fidèle à son dessein. En de nouvelles « Pentecôtes », il envoie son Esprit à l'Église telle qu'elle est, déformée, pour l'amener, par une conversion, à ce qu'elle doit être, la réformer. Seule une Église qui se prétendrait infaillible, serait irrémédiablement déformée, parce qu'en refusant de se réformer, elle pécherait contre le Saint-Esprit. Au XVI[e] siècle eut lieu la conversion de la Réformation qui se limita cependant, à cause des circonstances d'alors, à l'Église localisée. Mais l'achèvement social de la Réforme se

produisit plus tard, dans la nouvelle conversion qu'est le Mouvement œcuménique. Il débuta, en effet, par le réveil, dans les Églises localisées, de la conscience de l'*Una Sancta* et de la communion universelle qu'elle implique. Mais ici encore les choses ne se précisèrent que lentement : à la recherche de l'unité se substitua progressivement le sentiment d'une unité déjà existante mais encore invisible, et le souci de la rendre visible, dans des déclarations communes sur des questions importantes, dans un témoignage commun contre les puissances de ce monde et enfin dans des œuvres de charité, surtout nombreuses pendant la guerre.

A la lumière de cette ecclésiologie incarnée déjà partiellement dans les activités du Comité provisoire qui ont été signalées plus haut, le Dr. 't Hooft déclare inexacte la première alternative de son dilemme parce que l'unité de l'Église, don du Christ, ne peut être cherchée mais seulement trouvée et manifestée. Il considère la seconde alternative inexacte aussi parce que l'unité existante entre les Églises encore trop peu repentantes, n'a pas les notes que doit avoir l'*Una Sancta* manifestée.

Pour répondre adéquatement à l'état des Églises et au dessein de Dieu sur elles, le Conseil ne pourra pas minimiser la désunion très réelle existant entre ses membres, mais d'autre part il ne pourra pas non plus refuser le don d'unité que le Seigneur leur a donné et leur donne quand il leur permet de parler et d'agir ensemble. Il sera donc le lieu permanent où, sous le souffle de l'Esprit-Saint, les Églises déformées se rencontreront pour devenir toutes ensemble, autant que faire se peut, l'Église réformée, l'*Una Sancta*, — en faisant pénitence, en manifestant l'Unité et en proclamant, en vertu de cette Unité, la Seigneurie du Christ sur le plan mondial, tout comme les Églises « confessantes » du temps de guerre l'avaient fait sur le plan national. Il orientera ainsi définitivement le Mouvement œcuménique sur la voie non

pas de la recherche, mais de la manifestation de l'*Una Sancta*, voie que le grand William Temple avait prophétiquement montrée.

Il est donc clair pour notre théologien que le Conseil œcuménique n'est pas une organisation œcuménique nouvelle, à la recherche de l'unité, ni non plus l'*Una Sancta* trouvée et manifestée, mais, à l'instar de l'Église terrestre quand elle est ce qu'elle doit être, il sera une action, un mouvement, une méthode, un instrument pour manifester celle-là. Le Conseil devra être toujours prêt à décroître pour que l'*Una Sancta* puisse croître. C'est ici que gît son originalité à nulle autre pareille dans l'histoire du christianisme.

* * *

M. Boegner est plus pragmatique que son collègue œcuménique, dans ses essais pour déterminer la nature et les fonctions du Conseil œcuménique. A la question qu'il trouve essentielle : « Quelle sera, quelle est déjà son autorité ? En quelle qualité agira-t-il ou agit-il déjà parmi les Églises et dans le monde ? » (1), il ne répond pas d'une façon *a priori* comme le faisait, en partie au moins, M. Visser 't Hooft, quand il se basait sur une définition biblique de l'Église, mais il dit, avec l'histoire, que le Conseil est issu du besoin que les Églises séparées ont éprouvé de manifester l'unité qu'elles avaient malgré leurs divisions trouvée entre elles dans le Mouvement œcuménique.

Ce tourment d'unité à travers le monde chrétien tout entier et qui en constitue le climat nouveau, est le réveil de la « conscience œcuménique ». Précisons-la à la suite de notre théologien. Elle est pour chaque Église localisée, la conscience de son état d'infidélité envers le dessein de Dieu sur elle, et de son inaptitude à réaliser l'Église une et universelle que la Bible et le Symbole des Apôtres lui présentent comme une

(1) *Op cit.*, p. 164.

sainte exigence « de l'Amour révélé sur la Croix » (1) ; mais elle est aussi pour chaque Église séparée la conscience du devoir grave de répondre, en se rapprochant des autres Églises, à cette exigence qui est comme « une souffrance et une vocation, comme une promesse et une joie » (2).

Le lieu privilégié pour cela sera le Conseil œcuménique des Églises où, sous l'inspiration du Saint-Esprit et dans l'esprit œcuménique, « une plante rare qui ne peut vivre et porter ses fleurs et ses fruits que dans un climat de charité » (3), les Églises se rencontreront, en professant la foi dans l'amour, s'interrogeront sur l'obligation commune de l'Unité, s'encourageront mutuellement à la remplir, étudieront ensemble les conditions dans lesquelles l'*Una Sancta* peut et doit devenir visible, proclameront le problème œcuménique ainsi compris devant les Églises encore peu conscientes œcuméniquement, et, enfin, s'engageront dans une action commune chaque fois que Dieu le leur demandera, et le feront par amour pour les chrétiens, mais surtout pour Jésus-Christ, « dont l'amour est bafoué par leurs séparations » (4).

Le Conseil œcuménique est donc pour M. Boegner — et c'est là sa nouveauté chrétienne — avant tout un perfectionnement ecclésiastique du Mouvement œcuménique antérieur à lui et encore trop peu d'Église alors ; il sera ecclésiastiquement et dans un climat d'amour, un témoin, un pédagogue, un prophète de l'*Una Sancta,* par la parole et par l'action. Son autorité — pour répondre ainsi à la question initiale — sera très haute parce que résultant de celle des représentants des Églises qui le composent ; mais celles-ci seront libres de l'accepter ou de la rejeter.

* * *

(1) *Id.*, p. 213.
(2) *Id.*, p. 108.
(3) *Id.*, p. 200.
(4) *Id.*, p. 211.

Nous pouvons conclure pour la partie positive de la « formation théologique » du Conseil œcuménique, élaborée par MM. Boegner et Visser 't Hooft, que pour l'un comme pour l'autre, —avec la différence qu'on aura peut-être remarquée entre un exposé plutôt froidement intellectuel et un qui est davantage réchauffé par l'amour œcuménique, — il sera un instrument adéquat parce que formellement ecclésiastique, pour manifester l'*Una Sancta*. Cependant pour le premier il est un instrument des Églises unies mais encore séparées et possède donc une autorité d'un ordre plutôt moral bien que très élevé ; tandis que pour le second il est l'instrument de l'*Una Sancta* elle-même avec une autorité d'un caractère beaucoup plus mystérieux, pneumatique pourrait-on dire.

Nous pourrions interroger encore d'autres théologiens œcuméniques sur notre sujet. Cela l'allongerait inutilement parce que ceux d'entre eux que nous avons pu consulter (1) partagent ce qu'il y a de commun à nos deux auteurs. Il est permis, croyons nous, de voir dans ce « commun », le *consensus* œcuménique sur la chose. Les faits mêmes du Mouvement œcuménique semblent le confirmer aussi (2).

III

Le point de départ de la théologie du Conseil œcuménique a été, on le sait, l'insuffisance de la Constitution d'Utrecht à cet égard. Le point d'arrivée en permet, en avril 1948, époque à laquelle nous écrivons ces lignes, une certaine explicitation.

M. Boegner ne prévoit pas que ses propres réflexions y pourront introduire des changements considérables. La

(1) Cfr p. ex. O. S. TOMKINS. - *The Present Position of the Unity Movement*. Theology, novembre, 1946 (v. *Irénikon*, 1946, p. 402 suiv.) ; les professeurs H. P. VAN DUSEN, président du Département d'études du Conseil œcuménique, et JOHN C. BENNET dans la brochure *Man's Disorder and God's Design*, Londres, 1947.

(2) Voir p, ex. en ce qui concerne Foi et Constitution, *Irénikon*, 1948, p. 93 suiv.

Constitution « pourra être modifiée sur certains points. Il est cependant permis de prévoir que pour l'essentiel elle sera maintenue telle qu'elle est sortie des délibérations d'Utrecht » (1). M. Visser 't Hooft, lui, ne se préoccupe guère de la Constitution dans son exposé.

Tâchons de faire nous-mêmes les explicitations que la « formation théologique » du Conseil œcuménique, telle que nous l'avons comprise, apporte aux points cités plus haut de sa charte fondamentale mais encore provisoire.

* * *

1) Le Conseil œcuménique est une communauté d'Églises.

D'après la pensée de nos deux auteurs il faudrait ajouter : une communauté d'une nature toute nouvelle, imparfaite et à parfaire jusqu'à la manifestation parfaite de l'*Una Sancta* à travers elle.

2) Toutes les Églises qui acceptent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur sont éligibles au Conseil.

D'après la même pensée il faudrait ajouter : et qui reconnaissent ne pas être l'*Una sancta*, ainsi que le devoir d'être réformées à la lumière de la Bible.

D'après la pensée du Dr. Visser 't Hooft seul enfin : et qui reconnaissent encore que la fonction de l'*Una Sancta* qu'elles sont obligées de manifester, est la proclamation et la réalisation de cette Seigneurie. Notre auteur ne tire-t-il pas cette conclusion équivalemment lui-même quand il écrit : Si on reconnaît le Christ comme Dieu et Sauveur, « il est également le Seigneur au sens radical et absolu » du Nouveau Testament (2).

Il est légitime, croyons-nous, de conclure que la base doctrinale christologique qu'il avait déjà été si difficile d'introduire dans la Constitution, devient, en se précisant, ecclé-

(1) *Op. cit.*, p. 161.
(2) *KB*, p. 140.

siologique aussi et se rétrécit donc. Le premier rétrécissement découlant de la pensée commune de nos auteurs est peut-être seulement apparent : toute Église qui avait jusqu'ici participé au Mouvement œcuménique à moins d'inconscience, d'inconséquence ou d'hypocrisie, devait déjà se reconnaître pour faillible et faillie. L'inconscience ou l'hypocrisie ne seraient plus possible après pareille précision.

Le second rétrécissement, découlant, lui, de la pensée propre à M. Visser 't Hooft, est plus nouveau et introduirait dans la Constitution une note barthienne. Notre auteur se réfère de fait plusieurs fois à Karl Barth. Sa position nous semble ici contradictoire : d'une part il reconnaît l'impossibilité pour le Conseil œcuménique de s'établir sur une base ecclésiologique, les Églises-membres étant précisément séparées sur leur conception de la nature et de la fonction de l'Église ; et d'autre part il exige, équivalemment au moins, une telle base. Il se rend compte cependant du rétrécissement et de la diminution qu'il pourrait provoquer dans le nombre des adhésions au Conseil : « Ce serait évidemment regrettable, écrit-il, mais la raison ne suffirait pas pour renoncer à cette mise au point, car il ne peut y avoir de communauté véritable lorsque les bases mêmes de la communauté ne supportent pas l'épreuve de la discussion » (1).

Malgré cette prévision, — les Chroniques de notre revue l'ont suffisamment montré, — le Secrétaire général du Conseil fait tout ce qui est en son pouvoir, pour recruter les Églises dites « catholiques », surtout les Églises orthodoxes, et pour donner ainsi au nouvel organisme un caractère vraiment œcuménique, en lui évitant de devenir exclusivement protestant et occidental. N'est-ce pas alors contradictoire de le rendre, grâce à la base ecclésiologique explicitée, protestant (et même barthien) non seulement de fait mais encore de droit constitutionnel ?

(1) *Id.*, p. 139.

On connaît la grande subtilité de notre théologien. Peut-être voit-il une conciliation là où nous n'en voyons pas.

3) La fonction du Conseil sera de continuer les deux mouvements mondiaux, *Foi et Constitution* et *Vie et Action*.

D'après la pensée commune de nos deux auteurs, il faudrait ajouter : non pas dans la ligne de la recherche de l'Unité des Églises, mais dans celle de sa manifestation.

4) Nos deux auteurs ne parviennent pas à donner une notion claire du caractère positif de l'autorité du Conseil, qu'ils reconnaissent cependant tous les deux pour le point le plus important et le plus délicat de sa Constitution. Il reste chez eux une espèce de mystère parce que dépendant d'une intervention directe de Dieu (*Deo volente*), d'un miracle.

On ne nous dit pas non plus si le Conseil (et dans lequel de ses organes) agissant ou parlant, *Deo volente*, avec toute son autorité mystérieuse, doit en demander la permission préalable à ses membres. Il ne semble pas, au moins d'après M. Visser 't Hooft, puisqu'il se croira alors l'organe de l'*Una Sancta*. Mais ceux-ci pourront et devront juger par eux-mêmes si tel a été véritablement le fait.

IV

L'explicitation de la Constitution d'Utrecht consécutive à la « formation théologique » du Conseil œcuménique se révèle donc d'ordre ecclésiologique. Voilà pourquoi nous avons cru pouvoir appeler notre exposé la *Préparation ecclésiologique de la conférence d'Amsterdam*.

Qu'en fera cette dernière ? Nous ne le savons évidemment pas. L'explicitation — au moins celle tirée des écrits publics de M. Visser 't Hooft — nous semble trop particulière et trop subtile pour pouvoir entrer dans un document officiel de droit public sinon de droit ecclésiastique.

Quelles seront éventuellement dans ces conditions les

réactions des Églises dites de tradition « catholique », et surtout celles de l'Église orthodoxe qui, parmi elles, ne s'est jamais encore reconnue pour faillible ou faillie ? Nous ne pouvons pas non plus le prévoir, à part peut-être pour le patriarcat de Moscou, dont le Journal officiel vient de publier un article défavorable à l'ecclésiologie œcuménique (1).

* * *

L'Église catholique n'a jamais consenti à faire partie du Mouvement œcuménique, précisément à cause de l'incompatibilité ecclésiologique absolue que la préparation ecclésiologique de la conférence d'Amsterdam a mieux mis en évidence. La voici : Pour l'Église du Christ se reconnaître faillible et faillie, serait pécher contre le Saint-Esprit, péché qui, d'après l'ecclésiologie œcuménique est, pour une Église, précisément de se prétendre infaillible et jamais faillie (2). Plus le Mouvement œcuménique se voudra *ecclésiastique*, plus, hélas, semble-t-il, les relations entre lui et l'Église catholique seront difficiles parce que l'incompatibilité fondamentale entre eux se révélera davantage. Nous regrettons à cet égard de n'avoir pu prendre connaissance de l'article du R. P. Boyer, S. J., directeur du Mouvement et de la revue *Unitas*, *Réflexions sur le Conseil œcuménique*, paru en 1947 dans le fascicule 3 de celle-ci, et consacré aux écrits de M. Visser 't Hooft.

Une dernière conclusion enfin, uniquement ecclésiologique celle-ci. Dans nos *Réflexions sur l'Encyclique* Mystici Corporis

(1) Voir plus bas p. 215

(2) Nous n'oublions pas évidemment l'existence du péché dans l'Église ni non plus la possibilité ou même la nécessité d'une réforme en elle, mais ces deux réalités sont bien différentes de ce que l'ecclésiologie protestante enseigne à leur propos. Cfr Y. Congar. — *Sainteté et péché dans l'Église*. Vie intellectuelle de novembre 1947, et, à paraître prochainement du même auteur et ici même : *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ?*

Christi (1), nous estimions qu'il serait très important en ecclésiologie, de distinguer avec précision l'unité des chrétiens dans l'Église, de celle qu'ils ont dans le Christ. Nous croyons que l'extension de la base doctrinale du Conseil œcuménique, de la christologie à l'ecclésiologie, mutation dans laquelle se résume toute la « formation théologique » de celui-ci, pourrait jeter une lumière nouvelle sur cette distinction, et, du même coup, expliquer le dualisme, sous-jacent au Mouvement œcuménique, à la nature préconisée du Conseil œcuménique et aux contradictions, au moins apparentes, de M. Visser 't Hooft.

Mais ceci demanderait une étude indépendante.

D. C. LIALINE.

(1) Cfr *Irénikon*, 1946, 129-152 ; 283-317 ; 1947, 34-54. Paru aussi en fascicule séparé.

Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles Ier d'Angleterre.

(Suite et fin)

Panzani était également amené à attendre beaucoup des réformes de l'archevêque Laud, par lesquelles ce dernier s'efforçait de restaurer une manière de cérémonial catholique dans les églises paroissiales. Quand Laud entreprit ses réformes les lieux de culte n'étaient guère autre chose que des édifices où l'on pouvait écouter à l'aise des discours et des diatribes contre Rome. La notion du sacerdoce commençait à s'effacer de l'esprit du peuple et il n'envisageait plus guère son clergé que comme un corps de prédicateurs. Laud fit retirer les tables de communion du milieu du chœur, les fit remettre à la place occupée jadis par l'autel et les fit munir d'une barrière ornée d'une croix et de chandeliers. Le service divin devait aussi être célébré d'une manière plus catholique que protestante. En tout ceci Panzani voyait un prélude à l'union. Laud n'en était pas moins éloigné de la pensée de se soumettre à Rome ; en fait, il visait à devenir une sorte de pape indépendant. Panzani décrit l'archevêque Laud dans une lettre à Barberini : « Ses vues sont modérées et il n'est pas antipathique à la religion catholique... Il passe pour arminien et, pour presque tous les dogmes, il est très proche de l'Église de Rome. Avec la permission du roi, il a fait des innovations aussi bien dans l'Église d'Écosse que dans l'Église d'Angleterre, a élevé des autels et placé des peintures sacrées en beaucoup d'endroits. L'honneur et la gloire du clergé lui tient très à cœur. Beaucoup pensent qu'il a pour but de réconcilier cette Église avec Rome : d'autres pensent tout le con-

traire, et les deux opinions extrêmes ont un semblant de raison, car d'un côté l'on discerne chez lui l'ambition d'imiter les rites catholiques, et d'autre part ce qui peut passer presque pour de la haine directe vis-à-vis des catholiques et de leur religion. Parfois il les persécute, mais beaucoup ne voient là que de la prudence et une manière de se soustraire aux murmures et aux querelles des puritains » (1).

En réfléchissant à tout cela, Panzani se décida à éprouver personnellement les réactions de Laud et fut surpris de l'hostilité nette qu'il rencontra. « Là où il s'attendait à trouver davantage de douceur, il rencontra plus de rigueur, en fait, des mots si durs qu'il ne saurait trop s'en plaindre. L'archevêque lui déclara qu'il se trompait gravement en s'adressant à lui avec l'idée que par faiblesse il céderait à ses essais de persuasion, et entreprendrait contrairement à la conscience qu'il avait de son devoir de ministre et sa loyauté irréprochable, de persuader au roi de faire ce qui répugnait si fort à ce dernier. L'on ne pouvait se tromper sur les sentiments de Laud en la matière. Il se rendait compte que l'Angleterre ne supporterait jamais une politique telle que celle que le secrétaire d'État (Windebank) semblait envisager, et il n'était pas personnellement disposé à se rallier à la réunion aux conditions présentées éventuellement par le Pape. La politique personnelle de Laud dans ces circonstances était franche, bien que le groupe dont il était la tête rendît ces négociations à la fois possibles et inévitables » (2).

Si Panzani se heurta à de la froideur de la part de Laud, il en alla tout différemment avec l'évêque Montague de Chichester. Montague était un adversaire éprouvé des puritains, et les vues qu'il avait exprimées dans deux ouvrages : *A new Gag for an old Goose* et *Immediate Address unto God*

(1) *Public Record Office. Panzani Correspondence.*

(2) W. K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England,* vol. II, p. 190.

alone avaient soulevé une tempête d'hostilité de la part des puritains. Montague y avait répondu dans un ouvrage intitulé *Appello Caesarem*, pour lequel il se procura l'appui du roi Jacques Ier, et il s'y montrait favorable à une réconciliation des Églises anglicane et romaine. Montague avait eu vent des desseins de Panzani et désirait avoir une entrevue avec lui. « Dès leur rencontre il tomba immédiatement sur le projet de réunion comme s'il était déjà au courant de toute l'affaire. Il montrait un grand désir de voir disparaître la rupture entre les deux Églises et ne pensait pas qu'il fût dangereux de publier le plan, au point où en étaient les choses. Il déclarait qu'il en avait souvent fait l'objet de ses réflexions les plus sérieuses, et avait considéré avec soin les exigences d'une union, ajoutant qu'il était satisfait que les deux archevêques ainsi que l'évêque de Londres et d'autres représentants de l'ordre épiscopal, outre un nombre considérable de membres érudits du clergé inférieur, étaient disposés à reconnaître à l'Église de Rome une suprématie *purement spirituelle* et pensaient qu'il n'y avait pas d'autre moyen pour mettre un terme aux controverses que d'avoir recours à quelque centre de l'unité ecclésiastique. Pour sa part il ne connaissait pas de doctrine de l'Église de Rome à laquelle il ne fût pas prêt à souscrire, à l'exception de la doctrine de la transsubstantiation, terme qu'il avait des raisons de croire inventé par Innocent III après la fin du concile de Latran. Il avouait qu'il avait quelques scrupules concernant la communion sous une seule espèce, mais en ce qui concerne les points particuliers, il pensait que la meilleure méthode était de choisir des hommes modérés comme députés des deux partis, de faire les relevés des divergences le plus brièvement possible et d'en conférer. Une telle conférence lui paraissait pouvoir être tenue le plus commodément en France, non seulement en raison de l'affinité des Français et des Anglais sur la doctrine et la discipline, mais en raison aussi

de l'alliance entre les deux couronnes, et la situation convenable de l'endroit choisi » (1).

Pour établir le résultat de cette remarquable conversation, Panzani envoya un long rapport à Rome, accompagné d'une liste d'évêques anglais avec une brève notice sur chacun. Le cardinal Barberini comptait évidemment sur les résultats favorables d'un contact avec Montague, et Panzani « reçut l'ordre de faire savoir à l'évêque en quelle estime on le tenait à Rome, et combien on y applaudissait à sa science et à ses dispositions conciliantes. On l'y exhortait à continuer le travail fructueux qu'il avait commencé et de ne pas avoir de cesse de ramener cette nation qui s'était éloignée et de la remettre dans la voie qui était celle de ses ancêtres. Mais pour envisager les controverses plus spéciales ou spécifier les conditions de communion, il était encore trop tôt. Pour le présent il serait plus sage de s'en tenir aux généralités, et en particulier les évêques et le clergé protestant (2) auraient à examiner les motifs qui occasionnèrent la rupture avec Rome. Une fois mis à jour les motifs humains et peu justifiables de cette rupture, il serait de leur devoir de faire le premier pas, et de supplier la faveur de la réconciliation. Par la suite, des points particuliers pourraient être débattus avec quelque espoir d'accord, quand il y aurait une instance susceptible de se prononcer à leur égard » (3).

Montague n'était, naturellement, pas un anglican représentatif. Il ne représentait ni les puritains, ni même l'école de l'archevêque Laud. Il se faisait probablement le porte-parole d'un petit nombre d'ecclésiastiques, et s'il avait sans contredit l'appui du roi, celui-ci ne ferait rien en cette matière sans l'approbation de Laud. En fait, aucune négo-

(1) *Panzani's Memoirs*, p. 238-239.

(2) Le mot « protestant » était employé à cette époque pour désigner l'école *High Church* de Laud, en tant qu'opposée aux Puritains.

(3) *Pazani's Memoirs*, p. 239-240.

ciation de cette nature n'avait le moindre espoir de succès, à moins qu'elle ne reçût l'approbation de l'archevêque, qui gouvernait alors virtuellement le pays par l'intermédiaire du roi. Panzani, gêné par son ignorance de l'anglais, était inaccessible à ces nuances, et ainsi attribuait-il plus de valeur qu'elles n'en méritaient aux assertions de Montague. Au reçu des instructions romaines, il saisit la première occasion pour rendre de nouveau visite à l'évêque. Montague semble avoir fait état de ses vues antérieures, en ce qui concerne la réunion, ajoutant « qu'il ne cessait d'y amener les esprits par la parole et la plume, chaque fois qu'il en avait l'occasion ». Il mentionna de nouveau la suprématie du Pape, dont il se déclarait disposé à baiser les pieds, et dont il se reconnaissait l'un de enfants. Il ajoutait que l'archevêque de Cantorbéry partageait sa manière de voir mais avec un mélange de crainte et de prudence » (1).

Peu après, Panzani eut un troisième entretien avec l'évêque de Chichester. Celui-ci déclara qu'il n'y avait que trois évêques anglicans « qui pouvaient passer pour très hostiles à l'Église de Rome » : les évêques de Durham (Morton), Salisbury (Davenant), et Exeter (Hall). A ceux-ci, Panzani dans la liste d'évêques qu'il envoya à Rome, ajouta le nom de John Bowle, évêque de Rochester, qu'il taxait simplement de « puritanissimo ». Plus d'une fois durant ces conférences, Montague fit allusion à la question de la validité des ordinations anglicanes, s'appliquant à faire dériver ses ordres de saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre. Chaque fois que cette question fut soulevée Panzani évita les discussions en disant à l'évêque que la controverse était fastidieuse et compliquée, et qu'il n'en connaissait pas les détails.

Panzani trouva également des vues nettement favorables à l'Église de Rome chez un autre prélat : Godfrey Goodman, évêque de Gloucester. Goodman était une figure étrange,

(1) *Ibid.*, p. 241-242.

dont les évidents défauts de caractère masquaient les capacités considérables. Peter Haylin, un disciple de Laud, rapporte dans son *History of Reformation* que déjà en 1626 Goodman avait prêché un sermon à la cour qui « sentait trop le papisme », tandis que son « ritualisme excessif » faisait l'objet de beaucoup de plaintes. Parmi les évêques qui semblaient vouloir une union, aucun ne semblait plus zélé que le Dr. Goodman de Gloucester, déclare Panzani, lui qui chaque jour récite l'office des prêtres (c'est-à-dire le bréviaire et non l'office prescrit par le *Book of Common Prayer* anglais), et s'acquittait de certaines autres obligations auxquelles on est tenu dans l'Église romaine » (1). Parmi la volumineuse correspondance de Panzani déposée au *Public Record Office* à Londres, figurent plusieurs lettres, dans lesquelles Goodman réclamait qu'un prêtre italien pût venir vivre paisiblement chez lui. Goodman ne semble pas avoir donné des raisons pour cette étrange requête. Panzani conjecturait qu'il désirait être certain d'avoir la messe quotidienne. Le Dr. W. K. Jordan, grande autorité américaine sur cette période, affirme que Goodman voulait ce prêtre à titre de confesseur (2). Panzani, cela va sans dire, était désorienté par cette demande d'avoir à mettre un prêtre italien à la disposition d'un prélat protestant. Il consulta d'abord Santa Clara, et puis écrivit au cardinal Barberini, qui était disposé à recevoir la requête, pourvu que Goodman ait l'intention de se réconcilier avec l'Église romaine, au moins *in foro conscientiae*. Goodman semble ne pas avoir pu satisfaire Panzani sur ce point, car on ne semble rien avoir fait de plus pour pourvoir l'évêque de son Italien problématique. L'évêque de Gloucester, en fait, paraît avoir eu quelque chose de l'amateur. Ce ne fut qu'en 1640, quand il refusa d'accepter le nouveau code de Droit canon, que les choses empirèrent, et qu'il fut déclaré privé de

(1) *Ibid.*, p. 248.
(2) *Op. cit.*, p. 190.

son siège. Cependant il se soumit et fut réintégré, mais l'année suivante il fut transféré à la tour de Londres sous l'accusation de haute trahison. Il fut relâché et finalement s'établit à Westminster. Dans son testament il déclara qu'il mourait comme il avait vécu « très attaché aux doctrines de l'Église de Dieu, sainte et apostolique, dont je reconnais l'Église de Rome comme l'Église mère, et je crois en toute vérité qu'aucune autre Église ne dispose du salut, qu'autant que sa foi s'accorde avec la foi de l'Église de Rome » (1). On n'a pas de preuve qu'il fît en fait acte de soumission formelle à l'Église de Rome, bien que l'opinion commune semble être qu'il en alla ainsi.

Toutes ces choses tombèrent assez rapidement dans le domaine public et la réunion devint le sujet du jour, aussi bien chez les Laudiens que chez les puritains. Windebank fut troublé de tout ce qu'il entendit, et accusa Panzani de violer les règles du secret. Panzani cependant répliqua que l'affaire avait été copieusement divulgée par les puritains, qui désiraient soulever une agitation publique pour saboter le progrès des négociations. « Il n'était d'ailleurs au pouvoir de personne de lier leurs langues,qui débitaient tout ce qu'ils savaient ou même imaginaient, selon qu'il était favorable à leurs intérêts, ou agréable à leur humeur ou à leurs passions. » Panzani et Windebank semblent avoir été d'accord pour blâmer les jésuites et les puritains. Ce n'était pas la première fois qu'ils agissaient ainsi. Dans un entretien antérieur, Windebank avait affirmé à Panzani : « S'il n'y avait ni jésuites ni puritains en Angleterre, je suis assuré qu'une union pourrait facilement être effectuée. —En ce qui concerne les jésuites, répartit Panzani, bien qu'ils aient toujours passé pour une société de gens érudits et rendant de grands services à l'Église de Rome, il n'est pas improbable que Sa Sainteté serait disposée à sacrifier leurs intérêts à la perspective d'une si belle

(1) *Dictionary of National Biography*, vol. XX, p. 133.

acquisition. » Cette réplique, si inattendue, parut plaire énormément au Secrétaire d'État... Windebank poursuivit son discours concernant l'union en assurant Panzani que « tous les hommes modérés au sein de l'Église et de l'État la souhaitaient ardemment » (1).

Il est possible de constater tout au long des mémoires de Panzani cet antagonisme manifeste à l'endroit des jésuites. Ce fut le motif principal qui permit au Rév. Charles Plowden d'attaquer l'authenticité de l'ouvrage. L'attitude de Panzani dans cette affaire est cependant garantie par des documents contemporains indépendants, et nous devons nous rendre à l'évidence : Les jésuites lui étaient odieux, semble-t-il, aussi bien qu'à Windebank, « non en raison de leur religion, car ils tenaient les mêmes positions que leurs coreligionnaires, mais, parce qu'ils passaient pour trop impliqués dans les affaires de l'État et les questions séculières » (2). Les jésuites étaient également les principaux adversaires du serment d'allégeance, que Panzani désirait montrer sous un jour aussi favorable que possible, car beaucoup le tenaient pour le principal obstacle à l'union, et c'était une source de sérieux différends pour les catholiques.

La mission de Panzani représente un épisode intéressant dans les relations entre l'Église anglicane et le Siège apostolique, mais ce n'est rien de plus qu'un épisode. Néanmoins, il éclaire quelques pages obscures du passé et comporte des leçons pour l'avenir. Panzani fut gêné tout au cours de son séjour non seulement par son ignorance de l'anglais, mais aussi par son ignorance des questions et opinions anglaises, et par un manque de cette sensibilité qui eût pu l'avertir des remous et courants qui tourbillonnaient autour de lui. En particulier, Panzani ne se rendit jamais compte de ce que, quand lui-même et Windebank parlaient de réunion, ils

(1) *Panzani's Memoirs*, p. 163-164.
(2) *Ibid.*, p. 164.

signifiaient quelque chose de très différent. Windebank, en dépit de son fort penchant en faveur du catholicisme romain, ne paraît pas avoir conçu la réunion comme autre chose qu'une sorte de fédération de l'Église anglicane et de l'Église romaine, jouissant d'une certaine égalité de droits, et reconnaissant verbalement certaines prérogatives du Pape en matière spirituelle. Le roi, à la vérité, avait une vue plus exacte du sens de la réunion et semble avoir plus d'une fois envisagé de faire sa soumission, mais il ne joua jamais un rôle de premier plan dans les discussions qui eurent lieu, et en tous cas n'eût jamais pris de décision définitive sans l'approbation de l'archevêque Laud. Montague et Goodman aussi se rendaient compte de tout ce qu'impliquait le mot de ***Réunion*** mais ils ne représentaient qu'une minorité peu nombreuse quoique d'une autorité considérable. L'historien Charles Dodd dans ses *Remarks subjoined to the Manuscript Copy of the Memoires* déclare :

« Le lecteur peut être induit à croire qu'il y eut un plan établi entre Urbain VIII et Charles Ier pour réunir les deux Églises, mais où trouver une preuve intrinsèque de cette intention ? Ce qui fut fait sous ce rapport le fut parmi quelques membres du clergé et des deux côtés on paraît avoir été trop confiant et crédule. C'est une erreur commune chez les catholiques romains étrangers d'imaginer que l'Angleterre est sur le point de retourner à l'Église de Rome si le roi ou l'un de ses ministres fait une déclaration ou un acte en sa faveur. Ils jouirent fréquemment d'un traitement agréable sous le règne de Charles Ier : son tempérament pacifique, et l'affection qu'il eut pour la reine le portait à favoriser ce parti. Certains peuvent penser que Sa Majesté alla trop loin contre les lois du royaume en conférant avec le ministre du Pape, mais comme l'ambassade n'était pas accréditée auprès de lui, d'autres peuvent n'y voir qu'une affaire privée de la reine, dont il n'était pas responsable. »

Il est probable que Dodd sous-estime les intentions de Charles, mais il met le doigt très nettement sur la faiblesse de la position de Panzani. Tout semble cependant porter à croire que le cardinal Barberini avait une vue plus exacte de la situation, tandis que le Pape ne fit jamais autre chose qu'exprimer son affection personnelle pour le roi.

Une des principales tâches de Panzani fut d'aplanir la voie pour un agent accrédité de la part de la Cour de Rome auprès de la reine Henriette-Marie. Le 17 juillet 1636, Georges Conn débarquait à Rye pour remplir le rôle difficile d'agent papal auprès de l'épouse catholique d'un monarque non catholique. Peu après l'arrivée de Conn, Panzani fut rappelé. Conn fut bien accueilli à la Cour, mais avait à peine mis le pied en Angleterre que l'on fit courir le bruit que c'était un jésuite déguisé, venu pour recevoir le roi dans l'Église catholique. La colère que le séjour de Panzani avait fait naître chez les puritains devint fureur à l'arrivée de Conn. Le roi et Laud s'alarmèrent tous deux sérieusement devant une telle explosion.

Conn, cependant, n'en poursuivit pas moins l'établissement de certains contacts en vue de la réunion, que Panzani avait posés. Il apparut bientôt clairement que Panzani, Windebank et les autres avaient vécu dans un monde de rêve. Conn parla nettement à Windebank de « l'erreur des anglicans qui avaient pensé pouvoir effectuer l'union avec Rome grâce à l'entre-mise de prêtres libéraux et de semi-schismatiques ; de telles gens n'adoptaient des opinions larges que dans le but de jouir d'une certaine liberté et n'étaient les sujets fidèles ni de Rome ni d'aucune autre autorité ecclésiastique en Angleterre. En tant que tels, ils étaient hostiles à tout essai de leur venir en aide, et partant à la cause de la réunion elle-même » (1).

(1) *Vatican Library, Barberini Latini*, cité dans Albion, *op. cit.*, p. 189-190.

Les pourparlers et les espoirs de réunion commencèrent à diminuer, en partie en raison de ce que le Dr. Albion caractérise très justement comme » le manque de sympathie avec lequel Conn insistait pour que l'on tînt compte des réalités », et bien plus encore, en raison de la manière dont les puritains se servaient des réformes ecclésiastiques de Laud pour marquer un but contre les catholiques romains. Mais les événements commencèrent bientôt à se succéder de façon alarmante, et à la fin de 1638, les affaires du roi allaient très mal. Les puritains accroissaient chaque jour leurs forces, et commençaient déjà à l'emporter. La cordialité du roi à l'égard de Conn — que ses manières et son prestige vouaient à coup sûr à l'impopularité dans ces milieux — aussi bien que les bruits de réunion qui continuaient à flotter dans l'air déclanchaient la plus grosse part de l'indignation puritaine. En fait, bien que Charles Ier perdît la vie pour défendre l'Église d'Angleterre, il peut du moins partiellement être tenu pour un martyr de la cause de la réunion des chrétiens, car ce fut pour une large part ses bonnes intentions à l'égard des catholiques et l'intérêt qu'il prit sincèrement au plan d'union, qui déchaînèrent la tempête de la colère puritaine, qui devait finalement lui coûter le trône et la vie.

La position de Conn devint rapidement intenable, et il fut rappelé en 1639. Le comte Carlo Rossetti lui succéda à la fin de cette même année, mais il fut peu question du retour de la nation au sein de l'unité catholique. Le roi s'alarmait sérieusement du tour que prenaient les affaires du pays, tandis que Laud était carrément terrifié. L'archevêque se mit à supprimer tout ce qu'il avait établi par ses réformes afin de calmer les puritains. Rossetti rapporte que la prescription de s'incliner au Saint Nom fut supprimée, les tables de communion furent remises au milieu du chœur, afin que les communiants pussent agir comme les calvinistes, tandis qu'un certain nombre de livres catholiques étaient

brûlés sur la place publique avec ostentation. Mais c'était trop tard. Tout ce que Laud put faire ne lui servit à rien, et tandis qu'une résistance déterminée contre les puritains eût pu lui gagner au moins le respect, son repli ignominieux lui valut un mépris bien mérité.

Après un an de séjour en Angleterre, Rossetti écrivit une longue lettre au cardinal Barberini rapportant en détail une conversation avec Windebank, au cours de laquelle, sans doute, pour la dernière fois, la question de la conversion du roi fut sérieusement envisagée.

« ...Je n'ai pas omis de parler à Mr. Windebank de la question de la conversion de Sa Majesté et du secours en hommes et en argent qui lui sera envoyé de Rome si cet événement se produit... Je lui déclarai que Votre Éminence était très bien disposée envers ce pays ayant une profonde sympathie pour le roi au milieu de ses afflictions qui ont pour cause la désobéissance et l'infidélité des puritains. Ceci m'amena à affirmer qu'un État ne pouvait être heureux ou tranquille s'il n'était pas uni et que cette unité était impossible sans l'uniformité de religion. J'insistai alors sur le fait indéniable qu'un prince dont les sujets ne professent qu'une seule foi, est sans comparaison plus puissant qu'un souverain dont le peuple est divisé en confessions diverses, et que les nombreuses sectes de ce royaume, opposées à toute forme de gouvernement politique devraient faire réfléchir Sa Majesté sur l'opportunité du remède. J'ajoutai qu'il n'y en avait pas d'autre que le retour du roi et de tous ses sujets protestants à notre sainte religion ; formant ainsi un seul corps avec la partie catholique ils seraient assez forts pour faire échec aux puritains. D'autre part, il n'était, dis-je, que trop évident que si des mesures n'étaient pas prises pour les réprimer, ils deviendraient puissants au point de mettre en péril quelque jour l'existence même de la monarchie en Angleterre...

« Je parlai alors de la grandeur que connaîtrait l'Angle-

terre si le roi se convertissait, m'étendant non seulement sur les relations avantageuses qu'il pourrait établir en disposant du prince et de la princesse en mariage, mais aussi en insistant sur les querelles continuelles entre la France et l'Espagne dans lesquelles Sa Majesté serait reconnue comme arbitre et pacificateur. Aucun des deux pays n'aurait la témérité de s'en prendre à Elle, Sa Majesté, en raison du pouvoir dont elle disposerait pour leur nuire ayant le Souverain Pontife de son côté.

« Si, ayant considéré tout cela, Sa Majesté en vient à une décision, Elle ne devait pas tarder à la réaliser par crainte des conséquences. Henry VIII risqua davantage dans sa détermination impie de détruire la religion catholique qui avait fleuri dans ce pays avec de beaux résultats pour sa piété durant tant de siècles. J'insistai sur le fait qu'il était temps que Sa Majesté mît un terme à sa fonction ambiguë et à ses hésitations et qu'elle devrait une fois pour toutes se décider, rien n'étant plus dangereux qu'une délibération prolongée quand il est besoin d'une décision et d'une action rapides.

« Finalement je montrai la nécessité de cette union pour le salut des âmes ; c'est par là que j'aurais dû commencer, car il est certain que nul ne peut être sauvé en dehors de l'Église catholique... Reconnaissant comme ils le font que notre Église est l'Église catholique, ils contredisent leur propre foi au Credo tandis que non seulement celui-ci mais aussi les anciens Pères et la Sainte Écriture s'accordent à dire que l'Église est une...

« M. Windebank répondit qu'il m'avait écouté avec plaisir et qu'il avait pesé mes raisons, leur trouvant beaucoup de poids. Mais que pour l'accomplissement d'une entreprise d'une telle portée, il fallait un cœur large et une volonté ferme, et il ne pouvait actuellement me les promettre. Il le dit en confidence, que jamais jusqu'à présent des négociations si importantes n'avaient passé par ses mains, destinées à être suivies d'aussi peu de résultat. Néanmoins il

m'assura qu'il ne manquerait pas de rapporter à Sa Majesté à la première occasion, tout ce que j'avais dit » (1).

Peu après, Rossetti discuta cette affaire avec le Père Philippe, confesseur de la reine, mais plutôt en désespoir de cause maintenant. Le Père Philippe répondit que la démarche serait à présent très difficile non parce que le roi aurait de l'aversion à l'égard du catholicisme, mais parce qu'il était clair que s'il changeait de religion pour l'instant, il courait le risque de perdre la couronne et la vie. Le Père Philippe croyait cependant que si Charles parvenait alors à regagner son pouvoir et son autorité, sa conversion pourrait être espérée avec confiance.

Mais comme l'indique avec raison le Dr. Albion : « L'éloquence du comte Rossetti dépassait sa raison. Avec la révolution qui se préparait, Charles et Laud n'étaient pas disposés à précipiter les affaires par un acte qui, même s'il entraînait les avantages politiques que Rossetti promettait si allègrement, signifierait une complète capitulation en matière spirituelle, ce qu'ils n'avaient jamais à aucune époque été disposés à faire ».

En fait la tempête menaçante était à la veille d'éclater. Le Long Parlement allait bientôt commencer une persécution systématique des catholiques qu'il n'était pas au pouvoir de Charles de ralentir, encore moins d'arrêter, et Mgr Rossetti lui-même devrait recevoir des visites peu agréables de la part d'agents du Parlement. Quand en juin 1641, il devint nonce à Cologne, on abandonna la mission papale en Angleterre dont quelques années auparavant, on avait tant attendu.

Charles ne manifesta jamais plus qu'un « goût avéré » pour la religion catholique romaine, et ce qui serait arrivé s'il avait embrassé cette foi, demeure un de ces problèmes historiques curieux et insolubles dont le monde est rempli.

Rév. H. R. T. BRANDRETH.

(1) *Public Record Office, Rossetti Correspondence,* vol. I, p. 327 seq.

Benoît XV et l'Union des Églises.

Invités par le Bref papal *Arcano* du 18 septembre 1868, les évêques des Églises séparées de l'Orient ont cru devoir s'abstenir de participer au concile du Vatican.

Les protestants n'ont pas davantage répondu à l'appel qui leur fut adressé par le Bref *Iam vos omnes*.

Depuis lors la situation politique en Europe s'aggravant toujours, les divergences confessionnelles n'ont pas été sans influence sur l'atmosphère de méfiance qui menaçait de miner de plus en plus les fondements en apparence les plus inébranlables de la société, ce qui a particulièrement facilité le jeu ambigu des meneurs politiques. Appliquons à ceci, *mutatis mutandis*, cette parole d'un chef tartare prononcée au sujet de l'Asie Mineure peu avant la première guerre mondiale : « Le mahométan et le chrétien vivent tranquillement l'un à côté de l'autre, à condition que les agitateurs politiques ne viennent pas troubler les esprits » (1).

Entretemps les principes anglicans sur les relations entre l'Église et l'État n'empêchaient point certains anglicans convaincus et sincères de se dépenser, en dehors de toute préoccupation politique, pour la cause de la Catholicité, éventuellement en accord avec Rome, à la rigueur en se passant de son approbation puisque Rome s'opposait à reconnaître la validité des ordinations anglicanes.

L'impartialité de ces anglicans apparaît du reste par le fait que malgré la rivalité entre l'impérialisme russe et anglais qui occupe une bonne partie de l'histoire du XIX[e] siècle, ces efforts de rapprochement confessionnel entrepris par des anglicans à Moscou n'ont pas été interrompus depuis

(1) H. Seignobos. — *Turcs et Turquie*. Paris, Payot, 1920.

le concile du Vatican. On pourrait voir dans l'intensification du désir d'unité un effet indirect des démarches assez sensationnelles de Pie IX, car on se rend compte que l'œuvre pour l'Union est un des chemins les plus sûrs pour aboutir à une paix efficace, puisque seule elle apporte aux problèmes qui se posent une solution radicale. C'est d'ailleurs ce qui fait comprendre pourquoi l'on a attribué à l'archevêque suédois Nathan Söderblom, le père spirituel de la grande conférence œcuménique de Stockholm, le Prix Nobel pour la paix en 1925.

Pendant son pontificat Benoît XV avait déjà à plusieurs reprises répété que cette œuvre pour l'Union devrait être le but principal à poursuivre au cours du XXe siècle, partageant sur ce point les idées de Léon XIII qui, dans son encyclique *Divinum illud* du 9 mai 1897 résumait son programme pontifical en ces termes :

1) Rendre au Christ sa place dans la société et dans la famille, tant chez les princes que chez les peuples ;

2) Ramener vers l'unique bercail, l'Église universelle, tous ceux qui en sont séparés par la foi ou par l'autorité ecclésiastique.

Dans l'impossibilité de participer à un mouvement d'union reposant sur des bases démocratiques, comme par exemple le « Christianisme pratique », les papes ne s'en désintéressent pas pour autant. Nous voyons ainsi Benoît XV encourager les efforts sincères et désintéressés de Robert Gardiner, membre de l'Église épiscopalienne d'Amérique qui s'adressait à lui en sa qualité de secrétaire du mouvement œcuménique *Faith and Order* pour solliciter son approbation en vue d'une entente entre les différentes confessions. Le cardinal Gasparri, lui répondant au nom du Souverain Pontife, jugea opportun de faire remarquer que le principe et la cause de l'unité de l'Église se trouvent liés à la suprématie

papale (1). Cependant constatons que, d'un autre côté, l'activité pontificale vis-à-vis de l'Église épiscopalienne n'avait pas un caractère tout à fait négatif : s'il n'a pas été possible de déclencher une action commune à cause du point de vue protestant sur le libre examen, toutefois a-t-on pu réaliser une action de prières communes d'où peu à peu est née la « Semaine de l'Union » du 18 au 25 janvier qui, à présent, est presque universellement observée dans la chrétienté entière.

Le désir de « catholicité » apparut également à la conférence de Lambeth, en 1920, à laquelle participèrent deux cent cinquante-deux membres du clergé anglican. Par l'intermédiaire du cardinal Bourne on s'adressa à Benoît XV pour lui annoncer que la conférence serait disposée d'entamer des pourparlers avec Rome en vue de l'union, et il saute aux yeux que ce geste montre bien qu'une nouvelle tendance se fait jour dans l'esprit des chrétiens désunis. Notons encore qu'il y avait à Stockholm des représentants de trente et une confessions, désignés par trois cent cinquante millions de chrétiens séparés, sans oublier que les circonstances avaient empêché la participation des différentes Églises de Russie.

Il faut signaler encore que, peu avant la guerre, se réalisa la fusion de deux associations anglo-orthodoxes, celle de l'*Anglican and Orthodox Churches Union* avec l'*Eastern Church Association*. La première fut fondée déjà en 1906, malgré l'opposition du Saint-Synode. La nouvelle société prit le nom d'*Anglican and Eastern Association*, dont le président fut Mgr Tychon, métropolite de Jaroslav et de Rostov, élu patriarche au concile pan-russe de 1917. Celui-ci avait occupé le siège épiscopal de San Francisco en qualité d'évêque des Aléoutes et d'Alaska, et par conséquent connaissait à fond la mentalité américaine tout en étant parfaitement

(1) *Principium et causam esse unitatis Ecclesiae.* Cfr CHARLES QUÉNET. — *L'unité de l'Église* dans l'*Encyclopédie* de JACQUEMET, 1934, p. 902.

au courant des affaires ecclésiastiques de l'Amérique aussi bien que de l'Angleterre; malheureusement se plaça-t-il à la tête du courant anti-catholique dans l'Orthodoxie russe.

Ainsi s'ouvrirent aux anglicans de nouvelles perspectives, qui parurent d'autant plus sérieuses que Mgr Tychon abandonna l'attitude que les autorités ecclésiastiques russes avaient adoptée envers les Anglo-Saxons. Le 14 décembre 1917, dix jours après son intronisation à Moscou, comme pour répondre à un télégramme de l'archevêque de Cantorbéry, il fit la proposition suivante qui fut approuvée par la suite : Des démarches seront faites pour entrer en relations avec l'Église épiscopalienne d'Angleterre et d'Amérique afin d'établir des liens plus étroits entre cette Église et l'Église de Russie (1). Le nouveau patriarche ayant reçu à ce sujet des confidences d'un évêque de New-York, croyait pouvoir compter sur l'appui du Président Wilson et du Roi d'Angleterre.

L'installation du régime soviétique annihila bientôt les heureux effets de ce geste conciliateur, et il fallut abandonner tout espoir d'une réunion entre les anglicans et les orthodoxes, car, malgré son « internationalisme », le gouvernement des Soviets se montra non moins intransigeant et impérialiste que les Romanov sur le plan international. Comme preuve citons cette petite expérience personnelle de Mgr Ratti, visiteur apostolique de Pologne, qui, nommé également visiteur apostolique de Russie, ne pouvait pas obtenir l'autorisation du Gouvernement soviétique pour se rendre en territoire russe ; ainsi, afin de pouvoir entamer les pourparlers en vue de la mise en liberté de Mgr von Ropp, archevêque de Mohilev, Mgr Ratti dut se rendre à la frontière polono-russe (2).

(1) M. D'HERBIGNY. — *Anglicans et orthodoxes*, dans *Études*, t. 165, p. 154.

(2) FRIEDRICH RITTER VON LAMA. — *Papst und Kurie*, p. 365-366.

Le nouveau régime russe ne modifia en rien son attitude envers le Vatican : il continua, en principe, d'accorder à l'Église romaine les mêmes prérogatives qu'à l'anglicanisme, se contentant d'ailleurs d'encaisser les dons en espèces et en nature qu'envoya Rome pour secourir les populations des régions éprouvées par la famine. D'autre part, on n'empêcha point le Souverain Pontife d'intervenir en faveur de la famille du Tsar et des évêques persécutés, mais il ne fut jamais question de tolérer une pénétration religieuse effective. Benoît XV essaya d'aboutir par une voie détournée déjà frayée par ses prédécesseurs Léon XIII et Pie X, qui avaient compris combien la compréhension du sens véritablement cosmopolite du monde moderne en vue d'une politique de rapprochement était importante. Donc, le Pape tourna son attention vers les communautés catholiques de rite non latin dans les pays limitrophes de la Russie : Finlande, Esthonie, Lettonie, Lithuanie, Ukraine et Roumanie. Entre ces pays, bien que non catholiques en grande partie, et le Saint-Siège un concordat fut conclu qui fixa le statut juridique de ces communautés que Benoît XV considéra, à juste raison, comme des organismes libres mieux préparés à fusionner avec le monde slave déchiré. Il avait mûrement médité son plan, et se basait dans son action sur la structure intérieure même de l'Église qui, il est vrai , ne connaît qu'un développement objectif quant aux dogmes, mais qui n'en tient pas moins compte d'une évolution subjective des Églises, car l'union de toutes les Églises ne signifie nullement leur absorption par l'Église romaine. Le Saint-Père, tout en ayant la plénitude du pouvoir épiscopal, n'est pas pour autant le seul pasteur du troupeau du Christ : les évêques aussi sont les successeurs des Apôtres et sont les authentiques pasteurs de cette partie du troupeau du Christ qui leur a été confiée, et dont ils peuvent suivre de plus près les besoins particuliers.

Le projet de Benoît XV se basait en premier lieu sur la structure intrinsèque même de l'Église, mais il portait en même temps la marque d'une connaissance éclairée de l'état des choses en Europe orientale. Le Pape désirait être personnellement renseigné sur tout ce qui se passait en Russie depuis la révolution, et il ne négligeait aucun moyen pour obtenir des renseignements précis à ce sujet. On sait que Mgr Szeptycki, sujet autrichien, n'a pas pu obtenir des Alliés l'autorisation de se rendre à Rome où il devait instruire le Saint-Père de la situation en Ukraine et en Russie occidentale : retenu à la frontière suisse, le Métropolite fut contraint de s'en retourner en Galicie d'où il put entretenir des relations épistolaires continues avec le Pasteur suprême. C'est ainsi que le Pape apprit ce qui se passait exactement en Europe orientale au moment de l'armistice, et immédiatement entrevit les possibilités d'action qui lui étaient offertes : L'Ukraine convoitée par la Pologne, la Russie et l'Allemagne (1) fut reconnue comme État indépendant par le Saint-Siège. Le R. P. Genocchi fut envoyé comme représentant auprès du gouvernement de Petlura qui, à son tour, en 1919, envoya un représentant auprès du Vatican. C'est à cette même époque à peu près que Benoît XV envoya Mgr Ratti à Varsovie. Benoît XV alla ainsi de l'avant dans une action qui n'avait d'autre but que de jeter un pont entre l'Orient et l'Occident, voyant dans le christianisme un meilleur moyen de rapprochement entre ces deux mondes que le communisme.

Remarquons qu'au seuil du XIXe siècle beaucoup partagèrent déjà cette manière de voir, puisque alors, dans une Russie rationaliste où triomphèrent les courants d'idées philosophiques allemandes, un Pierre Tchaadaev se fit l'un des premiers, pionnier de l'union, attirant dans ses *Lettres philosophiques*, l'attention sur l'universalité ca-

(1) JEAN DE SAINT-CHAMANT. — *Pangermanisme et panslavisme* dans *Études*, t. 238, 20 mars 1939.

tholique (1). Ce Pierre Tchaadaev fut l'ami intime d'Alexandre Pouchkine qui, peu avant la guerre, fut proclamé poète national en U. R. S. S. Quoique le marxisme officiellement professé par le Gouvernement relevât dans ses écrits des « symptômes bourgeois », le peuple, lui, s'intéressait toujours davantage à ses œuvres, ce qui força le maréchal Staline d'abandonner une attitude excessivement sévère envers cet auteur, sous la pression populaire ; cette évolution marque un rapprochement entre l'ancienne et la nouvelle Russie. Un autre pionnier plus connu de l'universalisme de l'Église fut Wladimir Soloviev, l'auteur de *La Russie et l'Église universelle*. Cet ouvrage ne put cependant paraître qu'en 1889, en français, à Paris.

L'Institut Oriental à Rome, fondé par Benoît XV, emprunte sa physionomie particulière aux tendances de penseurs comme Newman et Soloviev au sujet de l'œuvre d'Union et envisage, le cas échéant, un travail en vue de conversions à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Europe. Non seulement les prêtres latins y peuvent faire des études spéciales de théologie et de liturgie orientales, mais aussi les orientaux, prêtres et laïcs catholiques et dissidents, y sont les bienvenus. Afin d'éviter toute équivoque et bien établir qu'Orientaux et Latins doivent être traîtés avec égalité, le Saint-Père erigea, par *Motu Proprio* du 1 mai 1917, une congrégation spéciale pour l'Église d'Orient, qu'il plaça au rang du Saint-Office et de la Congrégation consistoriale et dont il assuma lui-même la fonction de préfet.

A côté de ces entreprises d'un caractère strictement religieux, Benoît XV encouragea aussi les travaux scientifiques pouvant contribuer à une meilleure intelligence réciproque entre l'Orient et l'Occident. Ainsi montra-t-il personnellement un grand intérêt aux œuvres de Paul Pierling, S. J., qui connaissait parfaitement la Russie. Mais les événements

(1) FELIX WIERCINSKI. — *Die russische Intelligenz und die katholische Kirche*, 1924, p. 359.

l'ébranlèrent au point de le contraindre à abandonner ses travaux, qui furent repris et achevés par Adrien Boudou (1).

Malheureusement Benoît XV mourut avant d'avoir terminé son œuvre, mais il avait pris la précaution de confier ses projets à son successeur Pie XI qui se trouva être l'ancien nonce à Varsovie, Mgr Achille Ratti, entièrement acquis à ses idées et parfaitement au courant de l'organisation de l'Église en Pologne et dans les États baltes. Son élection assura la continuité de la politique papale en général et celle du pape Benoît XV en particulier.

Avec un recul de vingt-cinq ans, on apprécie mieux la portée du programme inauguré par Benoît XV ; ce fut un programme de paix, éternel dans son principe comme l'Église elle-même, c'est-à-dire affirmant que dans le Christ il n'y a devant Dieu aucune opposition entre nations, peuples ou races. Il s'agit d'un droit divin qui, le même pour tous les hommes, princes et sujets, est à la base de l'unité du genre humain tout entier, rassemblé dans l'universalité de l'œuvre rédemptrice du Sauveur.

Des diplomates comme Léon XIII et Benoît XV qui s'inspirèrent dans leur conduite toujours de ce principe et non point des arguments propres au capitalisme et à l'impérialisme, ne pouvaient pas être compris par une génération qui, par un excès de civilisation, s'acheminait vers la barbarie. Entre ces deux grands impérialismes : le capitalisme et le communisme ne poursuivant que des buts purement matériels et espérant un monde meilleur par un perfectionnement du système économique, se dresse la forte figure du pape Benoît XV comme personnifiant la suprématie de l'esprit qui s'impose par une vraie justice exercée par un prince de paix.

J. KLEYNTJES, S. J.

(1) P. PIERLING. — *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896-1912, 5 vol. ADRIEN BOUDOU. — *Le Saint-Siège et la Russie, leurs relations diplomatiques au XIXe siècle.* I, 1814-1847, Paris, Plon, 1922 ; II, 1848-1883, Paris, Spes, 1925. Cfr PAUL DUDON. — *Papes et Tsars*, dans *Études*, t. 172, p. 31.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS.

Église catholique. — Le 7 mars a eu lieu l'intronisation du nouveau PATRIARCHE COPTE CATHOLIQUE D'ALEXANDRIE, MGR MARC II. A cette occasion le Patriarche reçut le baiser de paix de plusieurs représentants des Églises dissidentes (un évêque arménien-jacobite, un évêque syrien-jacobite et deux évêques coptes), geste d'unité chrétienne, qui a impressionné les assistants (1).

L'Exarchat Apostolique UKRAINIEN du CANADA, comptant actuellement 300.000 fidèles, vient d'être scindé en trois exarchats distincts. Cette mesure s'imposait à cause du développement constant des communautés ruthènes catholiques au Canada (2).

(1) Cfr *CIP*. 24 mars. A ce propos mentionnons aussi qu'à l'initiative du patriarche copte orthodoxe, les chefs des communautés chrétiennes d'Égypte (catholique, orthodoxe et protestante) se sont réunis le 30 janvier au patriarcat orthodoxe pour rédiger un mémorandum en protestation contre la politique actuelle du Gouvernement tendant à favoriser la majorité musulmane au détriment de la liberté de religion et de culte des minorités chrétiennes (et juive). Le gouvernement égyptien a promis de surseoir à ses projets législatifs concernant les tribunaux communautaires et d'attendre les propositions des communautés non musulmanes. Cfr *Le Lien*, N° 2, 1948. Depuis lors une solution satisfaisante est en voie de préparation.

(2) Le décret de la sacrée Congrégation pour l'Église Orientale concernant cette réorganisation est publié par l'*Osservatore Romano* du 3 mars. Voici la nouvelle division : 1) L'Exarchat Apostolique ukrainien du Canada Central. Son siège est occupé à Winnipeg, dejà depuis 1929 par Mgr BASILE LADYKA. MGR ANDRÉ ROBORECKY lui est désormais adjoint comme évêque auxiliaire. Ce diocèse comprend les deux provinces de Manitoba et de Saskatchewan et les parties les plus septentrionales du Canada. Sur les 169.539 Ukrainiens que compte la population on dénombre 150.000 catholiques. 2) L'Exarchat Apostolique du Canada Occidental, avec

Quant à l'Église de l'UKRAINE OCCIDENTALE, sous le coup de l'annexion forcée à l'Orthodoxie patriarcale russe, une dépêche de l'agence Tass a annoncé en janvier que « la liquidation de l'Église gréco-catholique est terminée ». Du point de vue administratif il n'est pas impossible que les quatre millions d'Ukrainiens catholiques soient maintenant dûment classés. Mais en lisant entre les lignes, p. ex. du *Journal du Patriarcat de Moscou*, on a l'impression que peut-être le dernier mot n'y est pas dit. Au moment où nous rédigeons cette chronique on annonce que les autorités soviétiques ont fait détruire le monastère basilien de Hošiv en Galicie, où la population continuait une tradition de pèlerinage marial. D'ailleurs les renseignements provenant de là sont encore rares et généralement incontrôlables.

Il paraît qu'en SIBÉRIE existe pour le moment une DIASPORA CATHOLIQUE assez importante. Il s'agit de déportés originaires de régions annexées par l'Union soviétique et internés dans des camps ou groupés en colonies de travail. On parle de plusieurs centaines de milliers de catholiques baltes, polonais, allemands, etc., dispersés dans ce territoire.

L'Église russe en URSS. — En plus de ce qui devra être mentionné sous la rubrique des relations interorthodoxes, signalons ici l'œuvre d'UNIFICATION ECCLÉSIASTIQUE à l'intérieur de l'Union soviétique. Avec la mort en 1947 d'Alexandre Vvedensky, fondateur et chef des « Rénova-

siège à Edmonton, dirigé par MGR NIL SAVARYN (jadis évêque auxiliaire de Mgr LADYKA) et comprenant les provinces d'Alberta et de Colombie britannique et les territoires du Yukon et du Nord. Sur 79.473 Ukrainiens 60.000 sont catholiques. 3) L'Exarchat Apostolique du Canada Oriental, dont le siège qu'occupe MGR ISODORE BORECKY est à Toronto,. L'exarchat comprend les provinces d'Ontario et de Québec, les trois provinces maritimes du Nouveau-Brunswick, de la Nouvelle-Écosse et des îles du Prince-Édouard, avec Terre-Neuve et le Labrador. On y compte 56.899 Ukrainiens, dont 55.000 catholiques. Notons que l'émigration des Ruthènes au Canada a commencé en 1891 et que le premier exarchat date de 1912.

teurs », l'« Église Vivante », fondée avec l'appui du pouvoir civil et comptant en 1925 pas moins de 17.000 paroisses, a pratiquement cessé d'exister. Ses derniers sanctuaires sont passés au patriarcat, entre autres l'église de Saint-Pimen-le-Grand, jadis le bastion de Vvedensky, et celle de tous les Saints, toutes deux à Moscou. Les évêques et le clergé ont fait acte de soumission. N'ont été reconnues que les ordinations reçues avant l'adhésion à l'église rivale. Ainsi l'évêque actuel d'Odessa, Serge (Larin), d'évêque-rénovateur a été réduit d'abord à l'état laïque.

Il y a des tentatives aussi de réunir à l'Église patriarcale les quelques millions de VIEUX-CROYANTS, où le manque de prêtres est particulièrement sensible.

Selon différents témoignages de D. P. russes, il faudra encore tenir compte d'une Église russe « DES CATACOMBES », des groupes dispersés sans lien organique entre eux, refusant de fusionner avec l'Église officielle à cause de son alliance avec un régime qu'ils disent athée militant.

Les plus grandes difficultés auxquelles l'Église en URSS doit faire face, concernent sans doute la question de l'ÉDUCATION DE LA JEUNESSE. Récemment encore le journal *Bolševik* (nº 11, 1947) voyait la véritable insuffisance des écoles des « pays capitalistes » dans le fait qu'elles se trouvent « sous la direction d'organisations religieuses ». Tandis que le rôle éducateur de l'Église russe en ce domaine continue à être réduit à peu de chose, il existe une littérature pour enfants qui est tendancieuse et en plusieurs cas nettement antireligieuse, prenant parfois des formes grossières et abjectes, dont l'influence funeste ne peut manquer de faire des ravages. Le *Detgiz* (Éditions d'État pour les enfants) a publié ainsi plusieurs livres, en général bien soignés et abondamment illustrés, qui sévissent contre la religion d'une façon raffinée (1).

(1) Voici quelques titres : *Histoire d'une enfance*, par VODOVOZOV (Mos-

Le MONASTÈRE ANDRONOV à Moscou, où se trouve le tombeau du célèbre peintre d'icones André Roublev, a été déclaré monument historique. La restauration des fresques de Roublev, dont est décorée l'église du couvent, a commencé.

Émigration russe. — En France, la presse YMCA (1947) a édité la première partie d'un CATÉCHISME RUSSE, dû aux soins d'un groupe de pédagogues et de catéchistes. Tout le matériel de cette édition a été soumis à un examen par une commission composée de représentants des trois juridictions : Mgr Nathanaël, l'archimandrite Méthode et le P. Eugraphe Kovalevsky. Le volume est artistiquement illustré.

La paroisse Saint-Nicolas à LYON, qui avait passé en 1945 à la juridiction du patriarche de Moscou en suivant le métropolite Sérafim, a décidé le 11 janvier, par 139 voix contre 11, d'adhérer de nouveau au Synode de Mgr Anastase (1). Un peu après la paroisse de CANNES a exprime le même désir (2).

Le 21 mars, à Clambeau, décès du professeur C.V. MOČULSKY. Le 22 mars, à Clamart, est mort, à sa table de travail, NICOLAS BERDJAEV, âgé de 73 ans.

En AMÉRIQUE DU SUD le Synode de Munich a créé un

cou, 1946) ; *Le Pays Natal*, par V. RIAKOVSKY ; *Le Chaînon perdu* (Moscou, 1946.) On en trouve quelques citations dans un article à ce sujet dans *La Libre Belgique* du 2 avril. La *Literaturnaja Gazeta* de Moscou du 10 janvier 1948 prêche « la lutte implacable, contre toutes les manifestations réactionnaires et idéalistes dans la littérature ». Suit toute une liste d'ouvrages qui ne peuvent être tolérés, des monographies consacrées aux grands classiques, Dostoïevsky, Tolstoï, Tourguéniev, Leskov (« cet écrivain puissant et lumineux, mais dans les œuvres duquel prévalent néanmoins des motifs réactionnaires et religieux »), etc. Un article spécialement consacré à l'œuvre de Léon Tolstoï, rappelle la critique de Lénine sur les idées de cet écrivain concernant la non-résistance au mal et sa défense « d'une des choses les plus immondes qui existent sur cette terre — la religion ».

(1) Le métropolite a célébré le 23 avril à Munich son jubilé de 50 ans de sacerdoce.

(2) Cfr *PR*, 27 février.

diocèse, qui sera dirigé par l'archevêque Théodose de Sao Paolo. Des sièges indépendants ont été érigés aussi en Argentine et en Paraguay (1).

En AMÉRIQUE DU NORD Mgr Jean de Brooklyn a annoncé le projet d'une première ACADÉMIE ORTHODOXE RUSSE-AMÉRICAINE. Le séminaire russe de Saint-Vladimir à New-York, fondé en 1937 et affilié à l'Université de Columbia, sera réorganisé à cette fin. Les professeurs G. Florovsky de Paris, E. V. Spektorsky, ancien président de l'université de Kiev, et N. Arseniev (Varsovie) ont été invités d'y venir enseigner. A la cérémonie de la proclamation, à laquelle assistaient l'évêque bulgare André et l'évêque serbe Nicolas, Mgr Jean, le futur recteur, releva que « ce centre servira d'une part à promouvoir la compréhension réciproque et à combattre le matéralisme, et d'autre part il sera l'expression des espoirs les plus nobles et des visées spirituelles des peuples orthodoxes » (2). Le secrétaire exécutif du Fonds « Académie Théologique russe » est le Dr. Scaife de l'Église épiscopalienne, qui vient d'être élu évêque de New York-Est. A cette occasion il a été honoré de la part de l'archevêque Denis de Pittsburg d'une croix pectorale, en reconnaissance de ses multiples services rendus à l'Église russe aux États-Unis (3).

La CATHÉDRALE SAINT-NICOLAS DE NEW YORK, depuis longtemps disputée entre le groupe métropolitain et l'exarchat de Moscou, a été assignée à ce dernier par un jugement du tribunal. Le juge allégua le fait que l'église, avant le concile de Détroit en 1924, avait toujours appartenu à l'Église russe dirigée par le Saint-Synode (4).

La mise sous jugement de la hiérarchie même du métropolite Théophile (5) par le patriarcat de Moscou n'a pas

(1) *Id.*, 18 janvier.
(2) *SŒPI*, 30 janvier.
(3) Cfr *PR*, 15 janvier.
(4) Cfr *La Pensée Russe*, 19 mars.
(5) Le 22 février celui-ci a également célébré ses 50 ans de prêtrise.

encore eu de suite. Il faut dire que d'autres GROUPES ORTHODOXES en Amérique traversent des troubles semblables. Les Serbes et les Roumains désirent l'autonomie. L'archevêque Athénagore, exarque du patriarche œcuménique aux États-Unis et dont on parle beaucoup comme successeur éventuel de celui-ci, a la juridiction sur tous les Grecs américains. Toutefois ceux qui suivent l'ancien calendrier se dérobent à sa direction. En plus, il y a quelque temps, le patriarche d'Alexandrie avait nommé le métropolite Christophore comme son exarque en Amérique, avec juridiction sur certaines communautés ressortissant au précédent. Il y en a qui disent que toutes ces incertitudes ne cesseront que quand le processus d'américanisation aura finalement groupé dans une seule Église orthodoxe américaine de langue anglaise les cinq millions d'Orthodoxes de toute provenance.

Albanie. — En janvier une délégation de l'Église orthodoxe albanaise s'est rendue à Moscou pour discuter différentes questions la concernant.

Bulgarie. — Le journal *Novini* du 5 janvier a violemment attaqué un livre que l'EXARQUE STÉPHANE a publié récemment sous le titre *Le problème social à la lumière des Évangiles*, qui contiendrait des conceptions anti-communistes. On s'attend à un remplacement éventuel de l'exarque par le métropolite Joseph de Varna. L'article 78 déjà mentionné de la nouvelle constitution, réglant les nouvelles relations entre l'Église et l'État, suit de près la législation soviétique. Le « SYNDICAT DU CLERGÉ ORTHODOXE », une organisation tendant à la démocratisation de l'Église (1) s'est affilié au parti unifié du travail, dirigé par le parti communiste (2).

(1) Cfr Chronique 1946, p. 377-378.
(2) Cfr *CIP*, 3 mars.

Constantinople. — Le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE a maintenant, semble-t-il, informé officiellement le Saint-Synode de son intention de résigner bientôt sa charge, pour des raisons de santé. Après sa résignation il portera le titre de métropolite d'Éphèse (1).

Le droit de propriété du fameux SÉMINAIRE grec sur l'île de HALKI, dont on décrivait encore dans le numéro précédant les aspirations unionistes, vient d'être restitué par le gouvernement turc au patriarche œcuménique. Le bâtiment avait été confisqué il y a 25 ans, lors de la guerre gréco-turque.

Roumanie. — Le 28 février est décédé à l'âge de 83 ans le PATRIARCHE NICODÈME. Le métropolite JUSTINIEN (Marina) de Yaşi, en Moldavie, fut nommé remplaçant du défunt. Mgr Justinien a 42 ans et est, paraît-il, accueillant aux avances du patriarcat de Moscou. Il occupe son siège depuis quelques mois seulement, ayant été élu lors du « Congrès National ecclésiastique », tenu à Bucarest du 19 au 21 novembre 1947 (2). Le patriarche Nicodème était devenu très réservé depuis la visite du patriarche Alexis à Bucarest au printemps 1947 et nous avons déjà signalé sa résistance à certaines mesures du Gouvernement, surtout depuis que celui-ci est passé, en novembre dernier, complètement sous le contrôle du parti communiste. A l'occasion de la nouvelle année le Praesidium de la République populaire de Roumanie, le Conseil des Cinq, érigé à la suite de l'abdication du roi Michel, accompagné du premier ministre Groza et du ministre des cultes Stoian, a rendu visite au Patriarche. M. Groza dans son allocution a dit :

(1) Cfr *CT*, 2 avril.

(2) Avec lui ont été nommés Mgr FIRMILIAN (Marin) de Craïova et MGR SÉBASTIEN (Rusan) de Maramureş.

« L'Église est une institution d'une utilité permanente pour la vie du peuple. Elle fait partie intégrante de l'État et marche dans l'esprit du temps. L'Église orthodoxe ayant toujours compris cela, elle le comprendra certainement encore à l'avenir » (1).

Mais l'Église roumaine a pu apprendre un peu, en 1947, ce que veut dire ici « faire partie intégrante de l'État ». Six métropolites et évêques ont été obligés de donner leur démission ou se sont vus mis à la retraite d'office, comme ce fut le cas pour les deux évêques de Roman et de Constanza, qui refusèrent de se retirer malgré la mise en demeure du ministre des cultes. Celui-ci, en ayant déféré au Saint-Synode, reçut la réponse que l'on ne pouvait retirer son emploi à un évêque que par une condamnation canonique, puisqu'il était nommé à vie. Le ministre parvint quand même à son but en faisant voter une loi (le 27 juin ; elle a paru au numéro suivant du *Journal Officiel*), permettant au Gouvernement de mettre un évêque à la retraite « même pour des motifs non-canoniques » (2). On devait s'attendre à ce que le Gouvernement s'efforçât aussi de dire son mot à l'élection d'un successeur au trône patriarcal. Ajoutons qu'on a annoncé qu'une délégation de l'Église orthodoxe roumaine, conduite par Mgr Nicolas d'Oradea Mare, allait se rendre à Moscou pour y discuter l'agenda de la réunion interorthodoxe qui a été remise à cette année.

Yougoslavie. — A Noël, le PATRIARCHE GABRIEL a fait lire dans les églises un message déclarant que l'intention de l'Église est de se tenir en dehors des débats politiques, et de promouvoir de tous les moyens le bien spirituel et matériel du peuple. La lettre est signée aussi par le métropolite Joseph de Skoplje, le métropolite Damascène de Zagreb, les évêques Jean de Niš et Vicent de Strumitsa. Il

(1) Cfr *SŒPI*, 30 janvier.
(2) Cfr *Documentation Catholique*, 28 mars.

s'agit d'une prise de position de l'épiscopat orthodoxe yougoslave contre les déclarations récentes de l'« UNION DES PRÊTRES DU PEUPLE dans la République du Peuple de Yougoslavie » (1), où on peut lire :

« Le but du gouvernement de Tito est de soumettre toute institution religieuse sous la discipline étroite de l'État. Ce qui est présenté comme persécution n'est en réalité que la punition de ceux qui refusent de s'y soumettre. L'Union des Prêtres du Peuple veut être un instrument important aux mains du Gouvernement » (2).

Une résolution émanant du même groupe demande la révision des lois ecclésiastiques, dans l'esprit de la situation nouvelle créée au pays, c'est-à-dire dans le sens d'une constitution démocratique de l'Église. Ce groupe combat donc l'Église officielle, à la tête de laquelle est le patriarche « réactionnaire » Gabriel. Le 1er mars le jeune évêque de Sarajevo et Bosnie, BARNABÉ NASTIČ, fut condamné à onze ans de travaux forcés. Comme dans le cas de l'archevêque catholique Mgr Stepinac, une grande publicité a été donnée à ce procès, dans l'espoir de diminuer la réputation de l'Église orthodoxe et l'influence de ses chefs. L'évêque, qui dans ses discours et sermons avait fréquemment stigmatisé l'arbitraire et les violences du régime actuel, a, devant ses juges, témoigné de la vérité avec un admirable courage (3).

Relations interorthodoxes. — En réponse à une question d'un représentant de l'agence Tass à Moscou, à savoir si l'Église orthodoxe russe entendait revendiquer la première place dans l'ensemble des Églises orthodoxes, le MÉTROPOLITE NICOLAS DE KRUTICY a déclaré ce qui suit (4) :

(1) Cfr Chronique 1948, p. 80-81.
(2) *CIP*, 25 mars.
(3) *CT* du 2 avril donne un assez long reportage du procès.
(4) Dans une interview à propos d'un article paru dans *Le Monde Illustré* de Paris. Cfr *Les Nouvelles Russes*, 27 février.

« Le patriarche de Moscou, qui est le chef de l'Église autocéphale russe, respecte l'indépendance des Églises orthodoxes sœurs. Le patriarche Alexis, pas plus que son prédécesseur le patriarche Serge, n'a aucunement l'intention d'exercer un contrôle sur les Églises orthodoxes ni de prendre la place du patriarche œcuménique. L'Église orthodoxe universelle est une fédération d'Églises autocéphales jouissant de droits égaux. Le patriarche de Moscou se conforme strictement à ce fait à la fois historique et canonique. »

Interrogé sur le CONCILE qui aurait dû avoir lieu à MOSCOU, mais auquel plusieurs prélats étrangers n'ont pas voulu assister, le métropolite a répondu que le patriarche Alexis ne désirait pas convoquer un concile pan-orthodoxe, mais réunir les chefs des différentes Églises orthodoxes pour examiner des questions qui intéressent aujourd'hui toutes les Églises. Cette réunion a été renvoyée à l'été prochain « à la demande de certaines Églises qui désiraient avoir plus de temps pour se préparer ». Le Patriarche a décidé qu'elle coïnciderait cette année avec la célébration du 500e anniversaire de l'indépendance de l'Église orthodoxe russe. Le refus du patriarche œcuménique et des autres prélats n'est donc pas mentionné. D'autre part, dans les derniers numéros 11 et 12 du *Journal* patriarcal le professeur S. Troïtsky s'étend longuement sur « les limites de la juridiction du patriarcat œcuménique » (1). Ici réapparaît plutôt, une fois encore, l'aspiration vers la centralisation de l'après-guerre que nous avons signalée en son temps (2). Déjà en 1945, au cours d'une tournée en Europe centrale, Mgr Photius, archevêque d'Orel et Briansk, prêcha à Prague « l'union des différentes nationalités sous la direction d'un

(1) Le patriarcat œcuménique de Constantinople n'aurait un rôle dirigeant que pour des raisons de politesse et à cause de son influence dans le passé, mais aucun canon ecclésiastique ne justifierait la continuation de cette position. Le nom « patriarche de Constantinople » serait même anti-canonique. Comme à présent on parle de l'évêque de Leningrad, de Stalingrad, etc, ainsi il faudrait aussi dire « patriarche de Stamboul ». Cfr *ŽMP*, nº 12, p. 35.

(2) Cfr Chronique 1947, p. 91-92.

patriarche unique se trouvant à la tête de l'Église orthodoxe la plus étendue et la plus puissante » (1). On ne s'attendait pas aux difficultés qui sont intervenues par la suite.

Relations interconfessionnelles. — GÉNÉRALITÉS. — LA SEMAINE DE LA PRIÈRE UNIVERSELLE POUR L'UNITÉ a été célébrée cette année en *France*. A *Lyon*, le 18 janvier grand'messe sous la présidence de S. Ém. le cardinal Gerlier avec allocution du R. P. Clémence, S. J.; conférence de Mgr Chevrot.

A *Paris* messe pontificale à Notre-Dame par S. Ém. le cardinal Suhard. Service œcuménique à l'église anglicane de la rue d'Aguesseau avec la participation d'orthodoxes, d'anglicans, de luthériens, de réformés, de méthodistes français et étrangers ; Mgr Cassien Bezobrazov donna la bénédiction finale et le pasteur M. Bœgner fut un des prédicateurs. Cérémonie à l'Institut orthodoxe Saint-Denis.

A *Lille* S. Ém. le cardinal Liénart a prononcé lors d'une cérémonie religieuse où assistaient catholiques, orthodoxes et protestants, une allocution qui avait pour thème le *Ut unum sint*, et dont *Gu* des 25 mars et 2 avril fait le plus bel éloge et donne des extraits tout en regrettant qu'on ne lui ait pas fait plus de publicité. Lille possède en outre un Comité permanent pour l'union chrétienne.

Beaucoup d'autres villes françaises connurent des manifestations religieuses unionistes.

Belgique. Le R. P. Congar parla devant des auditoires combles à Bruxelles et Louvain.

Italie. Plusieurs offices religieux, dont un au Gesù fut présidé par S. Ém. le cardinal Tisserant.

Angleterre. Le secrétariat de l'Octave (39, Duncan Terrace, Londres, N. 1) a rappelé dans sa circulaire la figure du

(1) *ŽMP*, nov. 1945, p. 17.

Père Ignace Spencer, C. P., dont la conversion de l'Angleterre a été l'unique intention de la vie.

Le 20 janvier à la salle de la *Royal Empire Society* de Londres, séance interconfessionnelle présidée par Bishop Hamilton, doyen de Windsor. Parmi les orateurs, dont un anglican et un méthodiste, notons le R. P. M. Bévenot S. J. (1).

CT du 16 janvier dans l'éditorial qu'il a accoutumé de consacrer à la Semaine, souligne cette année l'importance pour l'union des questions de doctrine.

Allemagne. Le théologien catholique bien connu K. Adam a parlé trois soirs de suite en l'église évangélique Saint-Marc de Stuttgart complètement remplie par un auditoire catholique et évangélique. La chose fut très remarquée et déclarée unique depuis quatre cents ans (2).

Amérique. The Lamp de février relate en détail la façon dont l'Octave fut observée à de multiples endroits.

Suède. Pendant deux jours de la Semaine, à Hastvegarden près de Lund, une vingtaine de chrétiens, luthériens suédois (dont notre ami le Dr. G. Rosendal), orthodoxes esthoniens et catholiques, se réunirent pour prier et étudier ensemble (3).

Mouvement œcuménique. Le chanoine L. Hodgson a envoyé sa circulaire coutumière aux membres du Mouvement Foi et Constitution dans laquelle il proposait comme intention spéciale la conférence d'Amsterdam.

SŒPI, N° 1, résume ainsi les différentes manifestations de la Semaine : « Cette année donc, une fois encore, les Églises de toutes les confessions chrétiennes demanderont à Dieu d'éveiller et de stimuler dans la masse de tous les chrétiens la souffrance aiguë des séparations, une réelle pénitence et réparation, une ardente et pacifiante prière. »

(1) *(The) Gu(ardian)*, 30 janvier.
(2) *SŒPI*, n° 6.
(3) *CT*, 6 février, et *SŒPI*, n° 6.

C'est pour la huitième fois qu'un COMITÉ INTERCONFESSIONNEL (catholique, orthodoxe, presbytérien et anglican) a invité les chrétiens séparés de prier pendant les 50 jours qui séparent Pâques de la Pentecôte, pour remercier des grâces d'union accordées et pour demander le renouvellement du don du Saint-Esprit, spécialement nécessaire pour porter au Christ un témoignage fidèle et courageux, tandis que l'Amour se refroidit de par le monde (1).

Un CENTRE INTERCONFESSIONNEL composé de laïcs s'est constitué à MUNICH sous le nom de *Kreuzbruderschaft ;* on prévoit sa transformation en centre universitaire (2).

Pour célébrer dignement le XVIe CENTENAIRE de la mort de SAINT PACÔME un comité de clercs et de laïcs appartenant à toutes les Églises chrétiennes d'Égypte va publier un recueil intitulé *Pachomiana.* Tous les patriarches chrétiens du pays y figurent et S. Exc. l'Internonce apostolique a donné sa bénédiction.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Nous sommes heureux de voir reparaître les ACTA ACADEMIAE VELEHRADENSIS. Le volume XVIII (1947), nº 1-4, apporte une très abondante bibliographie pour les années 1939-1946, divisée en trois parties : *Cyrillo-methodiana*, Orient, Occident.

Unitas, 1947, nº 4, contient un article important du R.P.C. BOYER, S. J. : *Le problème de la réunion des chrétiens.* Notons-y un passage concernant certains aspects de l'« œcuménisme catholique » :

« Entre l'œcuménisme au sens très large (tout travail pour l'unité) et l'œcuménisme strict (celui du Mouvement œcuménique) qui leur est interdit (aux catholiques), existe-t-il un milieu ? Peut-on en même temps être attaché à l'Église catholique comme à la seule véritable Église du Christ et cependant penser que le retour des dissidents lui apporterait non seulement un accroissement numérique mais aussi

(1) *Gu*, 5 mars.
(2) *IKZ*, nº 4.

un enrichissement spirituel dans l'intelligence du dogme et l'exercice des vertus ?... Le problème est délicat car on risque de diminuer l'Église en lui attribuant un manque qui est seulement le fait de tel ou tel de ses membres ». C'est ainsi que l'A. interprête les vues du R. P. Congar sur le problème qu'il a développées dans son livre *Chrétiens désunis*. Il ne semble pas cependant impossible *a priori* d'admettre un enrichissement de la compréhension catholique du dogme par le retour de dissidents, puisque celle-ci a pu se développer dans l'Église à travers les siècles.

IKZ, 1947, n°4, réunit une nouvelle information sur l'Association UNA SANCTA dont nous avons parlé l'année passée à la p. 322. Voici quelques détails intéressants.

On a demandé aux protestants d'examiner sérieusement si le cadre institutionnel de l'Église romaine n'était pas voulu de Dieu, et aux catholiques, si le message de Luther sur l'amour gratuit n'était pas essentiel au christianisme. Des problèmes canoniqnes et théologiques importants furent soulevés par K. Adam et Bischof Staehlin au cours d'une réunion à Neresheim.

La radio vaticane a donné en allemand des appréciations sur les RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES EN ALLEMAGNE. La collaboration entre catholiques et protestants (par exemple « l'appel au monde » lancé à la suite de l'échec de la conférence de Londres et signé par plusieurs cardinaux et archevêques et, parmi les protestants, par Bischof Wurm et le pasteur M. Niemoeller), tout en étant bien loin encore de la véritable unité chrétienne a été estimée digne d'être favorisée (1).

Le N° 41, 1948, de *The Bond of Peace*, organe de la *Society for Catholic Reunion* demande à cette société d'entreprendre des démarches pour que la RÉUNION DE L'ÉGLISE D'ANGLETERRE AVEC LE SAINT-SIÈGE soit mise au programme de la prochaine conférence de Lambeth (2) car elle risque autrement de ne pas y figurer.

(1) *T*, 7 février.
(2) Cfr Chronique 1948, p. 89.

Des réunions très animées d'études interconfessionnelles ont lieu à Paris sous les auspices du centre *Istina* (25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne) et à Londres et Oxford sous celles du *Eastern Churches Quarterly* (S. Augustine's Abbey, Ramsgate).

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le COMITÉ INTERORTHODOXE D'ACTION ŒCUMÉNIQUE de Paris a publié un très intéressant rapport de ses activités en 1947 (Secrétaire, professeur P. Kovalevsky, 62, rue de la République, Meudon, Seine-et-Oise).

A l'exemple de l'année passée l'ACADÉMIE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE de la rue de Crimée à Paris, a organisé le 12 février (30 janvier vieux style, fête des saints Hiérarques) une liturgie célébrée en grec au cours de laquelle Mgr Cassien parla des difficultés que rencontre le Mouvement œcuménique ; elle fut suivie d'une réception où prirent la parole le pasteur Bœgner, le Rme Père C. Dumont, O. P., et le professeur L. Zander.

Mgr Hermogène, recteur de l'Académie de Moscou au discours duquel la Chronique a déjà fait allusion (p. 75 en note) a émis un jugement sur ce qu'il appelle la « crise théologique en Europe occidentale » (1).

C'est surtout le dogme de l'Église qui y serait doublement compromis : l'Église une et véritable n'existe pas ; elle est transformée (le Vatican est ici pris à partie) en une organisation purement terrestre animée d'idéals qui n'ont rien à voir avec le salut des âmes. La position doctrinale de l'anglicanime en matière d'union est dite contradictoire. Devant une situation jugée aussi désastreuse, le Recteur déclare grande la responsabilité de l'Académie de Moscou pour montrer à l'Occident la pure et profonde doctrine chrétienne de l'Église.

La SOCIÉTÉ SAINT-JEAN-DAMASCÈNE continue ses activités unionistes tant à Oxford qu'à Londres.

(3) *ŽMP*, n° 12.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le Dr. N. MICKLEM, *Principal* de *Mansfield College* (congrégationaliste) donne à Oxford un aperçu historique et une appréciation très intéressante des THE RENEWED LAMBETH CONVERSATIONS (1).

A la différence de leur première période qui a débuté en 1920, ces Conversations s'orientent maintenant dans la direction préconisée par l'archevêque de Cantorbéry dans son célèbre discours de 1946 à Cambridge, c'est-à-dire celle qui viserait non pas à une Église unie entre anglicans et non-conformistes, mais seulement à « une pleine communion entre eux avec l'abolition non pas de nos divisions mais de leur scandale ». Cette orientation nouvelle est-elle aussi du goût des Églises libres ? Chacune d'elles devrait répondre pour elle-même car les négociations sont engagées avec chaque Église en particulier non pas avec leur Fédération. L'A. croit que ce sont les méthodistes qui accepteraient le plus facilement, à cause de leur origine, le cadre institutionnel de l'Église d'Angleterre.

L'ÉGLISE UNIE DE L'INDE DU SUD continue de défrayer les périodiques anglicans. ANTHONY HANSON, missionnaire de la S. P. G. au Dornakal, est l'auteur d'un article : *The Inauguration of Church Union in South India* (Theology, janvier 1948) qui fait un historique de l'anglicanisme dans ces régions et fait mieux comprendre ainsi la situation des « anglicans orthodoxes » du Nandyal (2).

Signalons encore l'article du Dr. E. R. HARDY, jr., dans *Christendom* (amér.), 1948, nº 1, et enfin, du côté catholique, celui du R. P. J. HAMER, O. P., dans la *Nouvelle Revue Théologique* de janvier 1948.

Le premier synode de l'Église unie à eu lieu à Madras du 5 au 10 mars et en a instauré l'administration définitive. Il a invité d'autres Églises chrétiennes de la région à se joindre à l'union et est entré en pourparlers avec le métropolitain anglican des Indes à propos de questions financières (3).

(1) *Christendom* (amér.) 1948, nº 1 ; cfr Chronique 1947, p. 327.

(2) Cfr *Ibid.*, p. 92. *Faith and Unity* donne des précisions sur l'aide financière que la S. P. G. pourra continuer à apporter dans ces régions.

(3) *SŒPI*, nº 13.

Faith and Unity, n° 20, apporte une documentation et une appréciation sur des négociations d'union entre anglicans et non-conformistes dans l'INDE DU NORD. Leur base doctrinale serait plus acceptable aux anglo-catholiques et se rapprocherait de celle préconisée au Canada (1).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Branche Foi et Constitution. — Vient de paraître : *The* 1947 *Meeting of the Continuation Committee held at St. George's School, Clarens, Switzerland, August 28th to September 1st* 1947. N° 102 de la série (Christ Church, Oxford ou St. John's Rectory, Washington, Conn., U. S. A.).

En plus de ce que nous relatons en résumé à la p. 93-94 de cette année, la brochure contient les rapports lus aux séances plénières des trois commissions d'études. On prévoit que leurs travaux seront suffisamment avancés pour permettre la réunion d'une conférence œcuménique de cette branche en 1952.

A la place de feu William Temple, le Dr. Y. Brilioth, évêque luthérien de Växjö (Suède), a été élu président du Comité de continuation. Un des membres les plus anciens de cette branche œcuménique, le pasteur CHARLES MERLE D'AUBIGNÉ est mort à Vevey le 29 janvier.

Conseil œcuménique. — En vue de la CONFÉRENCE D'AMSTERDAM le Comité provisoire a lancé une déclaration qui insiste une nouvelle fois sur le fait que le Mouvement œcuménique ne pourra progresser que si chaque Église participante fait pénitence, se renouvelle spirituellement. Il a aussi demandé aux mêmes Églises de prier pour la réussite de la conférence et proposé que le dimanche de la Pentecôte soit spécialement consacré à cette intercession.

Au cours d'une conférence du Département de reconstruction à S. CERGUE, le Dr. VISSER 'T HOOFT a insisté sur deux points :

(1) Cfr Chronique 1946, p. 400.

Le premier concerne l'autorité du futur Conseil œcuménique qui ne pourra absolument pas devenir une espèce de Super-Église ; son unique raison d'être, en effet, est de permettre aux Églises, tout en conservant leur entière autonomie, de se rencontrer en une fraternité où elles apprendront ensemble à obéir toujours plus parfaitement à leur Seigneur. Le second point a trait à la participation des Églises orthodoxes au Conseil ; elles lui sont absolument nécessaires pour réaliser son nom et sa destinée. L'orateur les a dénombrées (les orthodoxes russes de l'émigration, dont certains ont joué un rôle éminent dans le Mouvement, ne pourront participer à la conférence d'Amsterdam que parmi les délégués désignés par le patriarche de Constantinople) et s'est arrêté spécialement au patriarcat de Moscou, lequel est encore toujours à examiner la question de sa participation. Le Comité provisoire lui a fait savoir que si, au moment de la conférence, sa décision n'était pas encore prise, il souhaiterait lui voir envoyer des observateurs (1).

Signalons deux événements importants à l'Institut de Bossey. Le Dr. H. KRAEMER a enfin pu assumer ses fonctions de président le 15 janvier. A cette occasion le Dr. Visser 't Hooft a magnifié encore une fois l'importance de l'Institut. Du 29 décembre au 2 janvier le DÉPARTEMENT DE RECONSTRUCTION a réuni à Bosey des délégués appartenant aux confessions anglicane, luthérienne, réformée, presbytérienne, orthodoxe et vieille-catholique pour examiner la situation des facultés et l'enseignement théologique dans quinze pays européens.

On a proposé au Département d'assumer, en plus de ses autres attributions, celles d'une espèce d'« agence matrimoniale entre les facultés de théologie » pour favoriser des échanges de toute sorte entre elles. L'enseignement théologique devra partout être intensifié. Le Dr. Visser 't Hooft souligna l'importance du rôle des théologiens pour éclairer et soutenir le Mouvement œcuménique (2).

Le Rév. N. Goodall étudie dans un article important les RELATIONS DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE avec le CONSEIL IN-

(1) *SŒPI*, n° 10.
(2) *Ibid.*, n° 1.

TERNATIONAL DES MISSIONS. Il le fait pour le passé et pour le présent, et conclut que les tâches des deux organismes, « les expressions les plus caractéristiques du Mouvement œcuménique moderne », ne sont pas rivales mais complémentaires (1).

Citons enfin l'intéressante opinion du Dr. S. E. MICHELFELDER, secrétaire exécutif de la Fédération luthérienne mondiale :

Il s'oppose à tout interconfessionalisme dont les partisans sont moins des œcuménistes que des « œcumaniaques » et souhaite que le Conseil œcuménique soit avant tout d'Église. « En tant qu'Églises nous pouvons travailler et étudier ensemble sans sacrifier notre identité ou nos confessions. Voilà ce qui est œcuménique comme nous l'entendons » (2).

(1) *The International Missionary Council and the World Council of Churches. Their Present and Future Relationship* dans *The International Review of Missions*, 1948, nº 1.
(2) *LC*, 11 janvier, p. 5.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

CHARLES BOYER. — *Réflexions sur le Conseil œcuménique.* Unitas, 1947, 289-294.
A. BRUNELLO. — *La Santa Sede e l'Unione delle Chiese.* Ibid., 339-354.
E. BRUNNER. — *One Holy Catholic Church.* Theology To-Day, 1947.
Y. CONGAR. — *Pour une théologie du laïcat.* Études, 1947, 42-54 ; 194-218.
S. J. GRABOWSKI. — *Sinners and the Mystical Body of Christ according to S. Augustine.* Theological Studies, 1947, 614-667 ; 1948, 47-84.
V. GRUMEL. — *Photius et l'addition du* Filioque *au symbole de Nicée-Constantinople.* Revue des Études Byzantines, 1947, 218-234.
CH. JOURNET. — *Un problème de terminologie : schisme, hérésie, dissidence.* Nova et Vetera, 1948, 52-84.
V. LOSSKY. — *Du troisième attribut de l'Église.* Dieu Vivant, nº 10, 79-89.
EDWIN MCNEILL POTEAT. — *Religious Liberty and the Churches.* Christendom (amér.), 1948, 37-44.

Notes et Documents.

La conférence œcuménique d'Osby (1).

2-6 Août 1947

Nous avons eu l'an dernier, pour la seconde fois depuis la guerre, notre conférence habituelle d'Osby. Nous craignions qu'elle ne marquât un déclin, tant la conférence précédente avait été chargée de bénédictions, riche en pensées nettes et en cordialité. Mais de l'avis de tous cette dernière conférence a été plus réussie.

Qu'il soit permis à l'auteur de ces lignes de décrire certains traits de l'organisation de ces conférences, car elles suivent chaque année les mêmes dispositions, et emploient la même méthode.

1. La conférence commence toujours le samedi soir. La Confirmation qui est alors conférée ne constitue pas un élément de la Conférence, mais crée une atmosphère caractéristique de jeunesse, de printemps, d'espérance pour l'avenir. Les trains venant du Nord et du Midi arrivent précisément à 3.30 h., et à 4 h. a lieu la Confirmation. Souvent les hôtes tombent en plein dans la procession, magnifique avec ses croix, tous les garçons en noir et les filles en blanc. Les Vêpres du samedi ouvrent le congrès. Il y a une grande procession de tous les confirmés, des cierges, des croix, des bannières ; en dernier lieu marchent tous les membres, dans leurs vêtements liturgiques ou ecclésiastiques. Après Vêpres nous avons, tous les soirs de la conférence, un ou deux sermons, prononcés par des membres de la conférence. A 8.30 h. nous chantons Complies, comme nous le faisons tous les soirs de l'année. Et à la nuit tombée, on peut voir les congressistes se promener au clair de lune dans le parc et les jardins du presbytère, ou entretenir des conversations animées dans la bibliothèque verte et le salon rose. Comme le dit un membre, admirant le site merveilleux et tout idyllique : « Il y a non seulement de l'ascèse, mais aussi du romantisme dans l'œcuménisme ! » C'est dans ce cadre que les relations sont nouées ou rétablies, dans un esprit d'adoration à l'église, à la faveur de la paix et de la chaleur du foyer.

(1) Cfr *Irénikon*, 1947, p. 194-201. Comme l'année passée nous publions cette relation avec gratitude et à titre documentaire (N.d.l.R.).

Le lendemain matin, nous nous sommes réunis à 9 h. pour dire Matines suivies de Laudes. Prime est dite, comme tous les dimanches matin, avec les enfants du catéchisme, et Tierce est récitée en particulier. A 10.30 h. tous les membres de la conférence, ainsi que tous les nouveaux confirmés, se rejoignent peu à peu dans l'aile ouest du presbytère, et quand à 11 h. sonnent les cloches, un impressionnant cortège d'ecclésiastiques de différentes confessions se rend à l'église pour célébrer la Sainte Messe très solennellement avec diacre et sous-diacre. L'après-midi on fait un tour sur le lac, et le soir, de nouveau Vêpres et Complies avec deux sermons entre les deux offices. Nous avons le même horaire tous les jours, sauf les modifications suivantes pour les jours de semaine : 8.30 h. Matines, 9 h. Laudes et Messe, 2 h. Sexte. Laudes et Complies sont récitées ou chantées tous les jours de l'année, et la paroisse prend une part de choix dans la liturgie de la conférence rendant tout vivant par son plain-chant et ses cantiques joyeux. Tel est le cadre liturgique de la conférence, cadre qui s'est démontré plus qu'un cadre : il lui a donné, à toute la conférence, un caractère particulier de sanctification, d'adoration, de vie en présence de Dieu. Elle est, en ce sens, une conférence liturgique. La Conférence prend de ce seul fait un caractère achevé, elle reste très précise dans ses limites temporelles ; tout y est gardé en bon ordre, l'ordre saint de la prière.

2. Nous avons chaque jour deux conversations. Nous avons ici aussi des arrangements très particuliers. Il n'y a pas de pupitre. Nous ne nous tenons pas dans une salle de conférences. Il n'y a pas de présentations. Nous nous asseyons tous en cercle, comme pour une conversation ordinaire dans un salon, et nous avons eu chaque année un temps si beau, que nous avons tenu séance dans une sorte de chapelle en plein air dans le jardin du presbytère, à l'endroit où le curé a coutume de dire Sexte chaque jour sauf en hiver. Il s'y trouve un crucifix en bronze attaché à une grosse croix en bois de chêne, fixée à un bouleau, un prie-Dieu, et un cercle de hauts tilleuls. Un des membres préside à chaque conversation (trois heures) et demande à l'un des assistants de présenter pendant dix minutes ou un quart d'heure une courte relation de la doctrine de son Église sur le sujet de l'entretien. Après cela, on laisse la parole à d'autres membres qui désirent eux aussi présenter la doctrine de leur Église, poser des questions, ou bien discuter certains points. Pas de silences pesants, le temps sera toujours trop court. Chaque minute est bien remplie : une richesse inaccoutumée de pensées, d'idées bien agencées, d'entente mutuelle et d'éclaircissements réciproques sur

les doctrines, d'interprétations nouvelles et exactes, de possibilités données pour mieux s'expliquer et pour redresser des fausses conceptions, caractérise tous ces entretiens, qui ont été animés parfois par une très sûre connaissance théologique et un désir ardent de la claire lumière de la vérité et de l'unité de l'Église. Nous avons toujours trouvé possible une entente beaucoup plus grande que nous ne l'avions espéré. Et nous avons constaté souvent que nous avions interprété la doctrine de l'autre partie d'une manière erronée, ou que nous ne connaissions pas exactement telle doctrine qui nous était cependant — nous le pensions — familière depuis des années. C'était le cas par exemple pour l'infaillibilité du Pape, à la dernière conférence.

3. Le thème de la conférence était l'*Ordre*. En six conversations, nous avons discuté : 1) l'origine de l'Ordre ; tous admirent son origine de droit divin ; 2) l'essence de l'Ordre ; nous avons constaté que nous le considérions tous comme un ministère liturgique, pastoral et doctrinal (sacrement, juridiction et magistère) ; 3) la validité ; ici nous trouvâmes qu'aucun ministère n'est valide que dans sa propre Église, ou encore pour autant que d'autres Églises l'ont reconnu ; ce qui veut dire que nous ne pouvons aller plus loin que cela pour le moment ; 4) la succession apostolique, qui fut considérée comme la pierre d'angle dans tout le travail œcuménique ; 5) organisation primatiale et épiscopale et système d'autocéphalies, où nous eûmes une information précieuse sur la doctrine catholique romaine de l'infaillibilité ; 6) Unité et Ordre, où nous envisageâmes différentes conceptions de l'Unité finale. Puisque la Conférence n'avait aucun caractère officiel, nous n'avons établi aucunes résolutions, aucun protocole, et nous n'attendions aucun résultat visible et concret sous la forme d'un pas vers l'Unité. Tout pas de cette nature, entre la plupart des Églises représentées, est encore bien lointain, mais il pourrait être fait par l'une ou l'autre. Si nous examinons la situation œcuménique et considérons l'unité organique en une Église comme le but, nous pourrions peut-être fixer les six étapes suivantes vers l'Unité :

1) *Contacts personnels, connaissance personnelle et sympathie personnelle*. C'est le premier pas, très éloigné, certes, de l'Unité finale, mais d'une certaine importance, qui sera évidente si nous considérons la situation là où cette première conquête œcuménique n'a pas encore été faite : isolement personnel, ignorance personnelle, incompréhension génératrice de suspicion, inimitiés personnelles. *Résultat :* possibilité de conférences non officielles.

2) *Information mutuelle sur nos diverses confessions.* Voici le second pas : Moi, membre de l'Église de Suède, je suis admis à faire des conférences sur mon Église à des catholiques romains, par exemple. *Résultat :* conférences officieuses où l'orateur parle au nom de son Église et comme représentant de son Église, et non comme simple particulier. Toutefois ces conférences ne sont pas publiques, mais réservées seulement à des membres invités, aucune Église n'est représentée officiellement, mais les membres peuvent y participer avec l'approbation des autorités ecclésiastiques.

3) *Reconnaissance mutuelle, partielle ou complète.* Ici un certain accord est réalisé. On constate que l'on professe par exemple la même doctrine de la Sainte Trinité, ou la même doctrine sur les natures de Notre-Seigneur. Cet accord, même limité, est donc le résultat de la recherche de part et d'autre. Mais on peut pousser l'accord plus loin. *Résultat :* Étude de la théologie de l'autre Église ; une connaissance plus étendue des doctrines dans les différentes parties de la Chrétienté.

4) *Un certain degré de collaboration*, par exemple en vue d'une prise de position commune devant les problèmes moraux de nos jours, de la manifestation de principes chrétiens communs contre le monde sécularisé. Échanges de prédicateurs. Le *résultat* doit toujours être en rapport exact avec le degré de reconnaissance, et ne pas aller au delà ; conférences officielles.

5) *Intercommunion* après reconnaissance des Ordres de l'autre partie, et accord sur tous les points essentiels de Foi et de Constitution. *Résultat :* Communion entière entre deux Églises, qui cependant restent distinctes et ne forment pas encore une seule et même Église.

6) *Unité organique*, une Église avec une tête. Toutefois on pourrait conserver des caractères locaux, mais l'accord entier serait fait sur tous les points d'importance essentielle. C'est uniquement lorsque ce stade est atteint qu'il y a unité réelle et pas simplement communion. Il est difficile d'imaginer un autre centre pour l'unité de l'Église que Rome, Rome non géographiquement parlant, mais historiquement. *Résultat :* L'accomplissement de la prière du Seigneur : *Ut omnes unum sint.*

Au demeurant, il faudrait se souvenir toujours dans le travail œcuménique, que nous ne pouvons passer d'un coup du premier stade au sixième. D'habitude nous devons marcher très modestement avec beaucoup de patience d'un stade au suivant. A Osby nous sommes arrivés peut-être au troisième. Ici il peut arriver, et il arrive de fait

que les divergences s'accusent plus nettement. Il est toujours bon de les établir en toute clarté pourvu que règne la charité du Christ. Nous estimons tous que nous avons toute raison de remercier Dieu de ce que cette charité fût présente ici, même dans la discussion des divergences.

4. Les membres de la conférence n'étaient pas nombreux, mais représentaient de nombreuses Églises. De l'Église catholique romaine, le R. P. MAURICE VILLAIN, mariste, professeur à Lyon, et le R. P. M. DE PAILLERET, O. P., de Lund ; des Églises Orthodoxes, l'Archimandrite ALEXIS VAN DER MENSBRUGGHE, de Paris, et le Doyen GEORGI KARMLA, d'Esthonie ; de l'Église d'Angleterre, le RÉV. C. B. MOSS, D. D. ; de l'Église épiscopalienne écossaise, les chanoines N. J. COCKBURN, vice-prévôt d'Édimbourg, et HODGKINSON de la cathédrale de Perth ; de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis, le Rév. M. WHITEACKER ; de Finlande, le RÉV. F. WAINI ; du Danemark, les RÉV. SV. BORREGARD, B. BARSÖE et Hans JUSTESEN, cand. théol. ; de Suède, les Rév. H. ODEBERG, D. D., D. Ph., professeur à l'Université de Lund, baron KJELL BARNEKOW, D. D., HUGO VILNY, lic. theol., et quelques autres.

Nous espérons organiser une conférence semblable l'an prochain, avec la grâce de Dieu. Tout lecteur de cette relation y est invité. Le thème des conversations de l'an prochain sera probablement les Sacrements, mais ce n'est pas encore décidé. Les difficultés de tout voyage rendront sans doute la rencontre difficile, mais nous espérons pourtant revoir la même conférence, avec les membres anciens et quelques nouveaux, rassemblés le second ou le troisième dimanche d'août ; et quiconque lit ces lignes est invité à envoyer ses questions sur la conférence ainsi que sur la nature ou la vie de l'Église suédoise.

Orate pro nobis, fratres ! GUNNAR ROSENDAL.

Bibliographie.

DOCTRINE

Austin Farrer. — Finite and Infinite. A philosophical Essay. Westminster, Dacre Press, 1943 ; in-8, XII, 300 p., 20 sh.

La façon dont sont abordées ici et mises en valeur les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu a déjà provoqué une fructueuse discussion. Les thomistes, dit l'A. (qui est anglican), possèdent les vrais principes pour résoudre les problèmes de la théologie rationnelle, mais leur aristotélisme rigide et leur insistance sur la possibilité d'une démonstration irréfutable rebutent les penseurs modernes, qui, par réaction, évitent le sujet. La démonstration dispose de plus de ressources que le seul raisonnement syllogistique ; le pur syllogisme détache la pensée de ses racines qui plongent dans l'expérience. On s'efforce donc dans ce livre de donner à la doctrine de l'*analogia entis* une forme et une application qui soient liées davantage à l'ensemble du mécanisme de l'esprit. Toute argumentation de l'existence de Dieu devant partir du monde des choses fines, il s'agit de voir en celles-ci non seulement des éléments coexistants, mais des composés dont la composition a une raison d'être, une « coïncidence transcendante ». Tandis que la première partie expose ce point de vue (étude de la théologie rationnelle), la seconde donne une analyse de l'être fini (la volonté, le moi, les autres *cognoscibilia*). Elle occupe les deux tiers de l'ouvrage. La troisième partie donne un examen et une classification des différentes preuves, pour autant qu'elles conduisent à « l'intuition cosmologique », c'est-à-dire à une appréhension de Dieu comme l'être en qui la composition des choses finies a son unité transcendante. On y arrive donc par une espèce de « bond intuitif » (p. 262). Cet accent mis sur l'aspect intuitif plutôt que sur l'aspect discursif des arguments de l'existence de Dieu, en reléguant le syllogisme au rôle d'illustration analogique, nous semble sous cette forme justifié et digne d'attention. Car, comme le dit le P. de Finance, la créature « si elle ne coïncide pas avec le tout, elle garde pourtant comme un vestige dynamique de la totalité » (*Cogito cartésien et réflexion thomiste*, p. 8.). — C'est ce « dynamisme du vestige » qui échappe nécessairement au pur syllogisme, d'où son indigence de démonstration. D. T. S.

M. Nédoncelle. — La Philosophie religieuse de John Newman. Strasbourg, Sostralib, 1946 ; in-8, 325 p.

Les principaux chapitres de cet ouvrage sont : l'Être humain, l'Être divin et ses attributs, la Foi surnaturelle et sa psychologie, la vie et le

développement de la vérité dans l'Église. Ce sont les grands thèmes qu'on rencontre dans l'œuvre de Newman et à certains desquels il consacre parfois un ouvrage entier, comme le livre sur le *Development* et la *Grammar of Assent*. M. Nédoncelle a synthétisé de façon remarquable les éléments de ces idées épars dans l'œuvre entière du grand penseur. Seulement Newman le plus souvent décrit des états d'âme, des intuitions, un sens du Divin ; « Moi et Dieu », disait-il. De mille manières Newman révèle son sens pour la présence de Dieu dans la nature, dans l'homme, dans l'histoire (très souvent c'est là sa foi) ; son sens pour la vie de Dieu dans l'Église (c'est là le développement) ; son sens pour un renouveau continuel malgré les épreuves et les faillites (c'est le secret de sa confiance dans l'éducation). Newman ressent une révérence pour les choses, pour les hommes et surtout pour les chrétiens anglicans ou catholiques. Ce côté échappe à toute analyse ; seuls de très larges extraits décèlent ce trait de sa personnalité. D. T. B.

Kard. Newman. — Apologia pro Vita sua. Préf. du Dr. A. Bellemans. Beringen, Heideland, 1946 ; in-8, XXVIII-276 p.

La traduction est faite non sur la première édition de 1864, allégée de ses éléments trop polémiques par Newman lui-même dans la deuxième édition ; ni sur la récente édition 1946 avec de trop copieuses notes, mais sur l'édition de 1910. Il est heureux que cet ouvrage fondamental soit à la portée du public flamand. D. T. B.

R. J. McHugh. — Newman on University Education. Clonskeagh, Browne et Nolan, 1944 ; in-8 ; XLVIII-167 p., 5 6.

Les discours, causeries, études prononcées ou écrites par Newman durant son séjour à Dublin, passent à juste titre pour une des meilleures parties de son œuvre littéraire. Déjà alors il affirmait que l'éducation seule pouvait empêcher le monde d'aller à l'athéisme. Nous avons ici quatre de ces discours et quatre études mises en valeur par une introduction appropriée. D. T. B.

René Thibaut, S. J. — Le sens de l'Homme-Dieu. (Museum Lessianum, Sect. théol., 37). Bruxelles, Éd. Universelle, 1946 ; in-8, 170 p.

En réaction contre les apologétiques classiques trop a priori, cette étude invite l'incroyant à accepter le Christ, en lui démontrant que le surnaturel apparaît à l'évidence dans le clair-obscur voulu qui entoure la personne et les gestes du Sauveur. L'enquête se fait en deux étapes : *Le signe voilé*, où l'A. se propose d'assombrir au plus fort son tableau de l'enveloppe d'incertitude sous laquelle le Sauveur se cache, afin de s'assurer un triomphe plus aisé dans le *voile significatif*, destiné à montrer la portée révélatrice de cette providence. Le voile était nécessaire pour assurer la « liberté de la foi », le sens du voile est de révéler la charité

de Dieu. L'Ancien Testament présente en effet un Dieu tout-puissant, exigeant et juste qui promet le salut, mais le Nouveau Testament révèle le Dieu-charité qui se manifeste dans son Fils pour opérer le salut. Quelques expressions sont peu réussies, comme le Christ « mort et enterré », « fait chair morte », « les successeurs de Jésus-Christ », « la Trinité humaine : Jésus, Marie, l'Église ». D'autre part, prétendre que « jusqu'à la parousie glorieuse, l'image que nous devons conserver de l'Homme-Dieu est le crucifix », c'est mésestimer la Résurrection. Une meilleure compréhension du Christ glorieux, de son action personnelle dans l'Église conjointement au Saint-Esprit, aurait intégré dans la synthèse « le sens trinitaire de l'Homme-Dieu », refoulé en épilogue. — Une page à reprendre aussi au point de vue unioniste (p. 97) : « Il y a des divisions qui sont nécessaires comme il est nécessaire que le scandale arrive, mais le Christ les a maudites... Mais il y a d'autres divisions voulues de Dieu, et qui voilent pourtant, pour beaucoup d'âmes, le divin caractère du Christ ou de son Église. Ce sont les schismes... » Travailler contre le schisme serait donc, ni plus ni moins, travailler contre la volonté de Dieu. De plus, la conception orientale de l'Église, dont le sens a échappé à l'A., est traitée fort cavalièrement (p. 98). A côté de tout cela, il reste encore que l'A. verse trop dans l'hypothèse et l'opinion personnelle sans appui traditionnel suffisant, pour faire de l'apologétique vraiment solide. D. M. F.

L. M. Dewailly, O. P. — Jésus-Christ, Parole de Dieu. (Coll. Témoins de Dieu, 5). Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-12, 144 p., 70 fr.

G. Brillet. — Isaïe. (Même coll., 6). Ibid., 1945 ; 152 p., 85 fr.

Lucien Cerfaux. — L'Église des Corinthiens. (Même coll., 7). Ibid. 1946 ; 116 p., 70 fr.

J. Steinmann. — Job. (Même coll., 8). Ibid., 1946 ; 128 p., 80 fr.

L. Cheminant. — Le Royaume d'Israël. (Même coll., 9). Ibid., 1947 ; 126 p., 80 fr.

Non seulement des hommes ont été des « témoins de Dieu », comme les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs mais même des peuples, comme Israël (cfr le fasc. 9, de M. Cheminant), des institutions, comme l'Église, des communautés, comme la première communauté chrétienne de Corinthe, à laquelle M. le chan. Cerfaux, avec sa pénétration et sa compétence bien connues, a consacré le fasc. 7 de cette agréable collection. —Le Christ est non seulement le Messie Rédempteur, il fut prophète, et c'est comme tel qu'il apparaît tout d'abord dans les synoptiques. De plus, il est Verbe et Parole, témoignage par excellence de la divinité. Le P. Dewailly nous l'a montré dans son *Jésus-Christ, Parole de Dieu*. — Le P. Brillet, qui nous avait déjà donné un *Amos et Osée* (cfr *Irénikon*, XVIII, 1945, p. 97), nous présente ici Isaïe et son message. Quant au fascicule sur Job, de M. Steinmann, il a le mérite, avant d'exposer une doctrine, de donner en un raccourci très succinct, mais clair, l'état du problème historique du livre de Job. D. O. R.

A. G. Hebert, S. S. M. — Scripture and the Faith. Londres, The Centenary Press, 1947 ; in-12, 95 p., 5 sh.

Il est triste de constater qu'après deux mille ans de christianisme, il faut encore expliquer aux fidèles que la Bible est le livre par excellence, le livre de la Foi. L'A. de cet excellent petit travail le fait avec ce mélange de science et d'expérience des âmes qui caractérise tous ses écrits. — Après avoir dit que Dieu s'était choisi plus spécialement le peuple d'Israël pour être porteur de son message au monde et que ce peuple n'a pas voulu accepter cette mission jusqu'au bout, l'A. montre que les chrétiens sont les successeurs légitimes de ce peuple saint qu'était Israël et qu'il doit être, lui, fidèle à cette situation privilégiée. Pour faciliter aux chrétiens la compréhension de cette idée, l'Église lui fait rencontrer la Bible à chaque pas, dans l'histoire, dans l'enseignement, dans la Liturgie et dans la vie de tous les jours. A.

Walter Luthi. — La Prophétie de Daniel et notre temps. Traduit de l'allemand par R. de Mestral. Préface de Ch. Brutsch. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1943 ; in-12, 168 p.

Ce petit livre contient douze prédications faites par le pasteur Luthi dans l'église d'Œcolampade à Bâle, aux premiers temps du nazisme. Elles rappellent assez bien la manière des anciennes homélies. L'application qu'y fait l'orateur du livre de Daniel aux temps tragiques qui se préparaient est d'une tenue spirituelle remarquable, et d'une éloquence vraiment profonde : de la vraie éloquence sacrée. Le temps de l'actualité est maintenant passé ; l'épouvantail hitlérien est écrasé ; le colosse aux pieds d'argile s'est brisé. Mais ces pages sont encore à lire aujourd'hui, et impressionneront profondément par leur caractère incisif et très religieux.

D. O. R.

François Amiot, P. S. S. — L'Enseignement de saint Paul (Études bibliques). Paris, Gabalda, 4e éd. revue, 1946 ; in-12, 2 vol. XVI-340 et 264 p., 230 fr.

Les mérites de cet ouvrage ont été vantés à nos lecteurs à propos de la seconde édition. Sa multiplication rapide est un nouveau sujet d'éloge. Les amendements principaux de cette révision concernent la chronologie de l'épître aux Galates, mise en tête de liste, et le commentaire de Phil. 2,5-11, passage christologique fondamental à propos de la kénose. — Rappelons que ce travail synthétise tout l'enseignement de l'Apôtre en quelques chapitres d'une extrême densité et d'une probité rigoureuse, qui mettent en lumière à la fois la richesse complexe de sa doctrine et les perspectives dominantes de sa pensée. D. M. F.

F. X. Murphy, C. SS. R. — Rufinus of Aquileia (345-411): His Life and Works. (The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, N. S., VI). Washington, The Cath. Univ. of Am., 1945 ; in-8, XVIII-248 p.

Sister M. T. Carrol. — The Venerable Bede : His Spiritual Teachings. (Même coll., IX) ; Ibid., 1946 ; in-8, X-270 p.

E. J. Carney, O. S. F. S. — The Doctrine of St. Augustine on Sanctity. (Même coll., Sér. théologique, 91). Ibid., 1945 ; in-8, X-122 p.

L. U. Lucken, F. S. C. — Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle. Ibid., 1940 ; in-8, X-158 p.

Alors que la littérature autour de saint Jérôme a toujours été d'une grande abondance, on n'a presque jamais écrit d'ouvrage complet concernant son ami, son émule et finalement son adversaire, Rufin. L'ouvrage du R. P. Murphy vient à ce point de vue combler une lacune ; il en annonce du reste d'autres, notamment, en fin de bibliographie, comme non encore paru, celui de Monica Wagner: *Rufinus the Translator*. C'est comme traducteur en effet que Rufin intéresse le plus la littérature. On le compare toujours à saint Jérôme, qu'on reconnaît plus sûr. — En notre époque où les traductions d'œuvres des Pères sont spécialement remises à la mode un peu en toutes les langues, des études sur les grands traducteurs de l'antiquité sont particulièrement utiles et appréciables. Celle-ci nous a paru très réussie.

Des trois autres dissertations de la *Catholic University of America*, présentées ici, celle qui concerne Bède le Vénérable nous expose la doctrine spirituelle de ce saint docteur dans une synthèse plutôt laborieuse. Le recours aux sources de Bède lui-même, eût gagné à être situé davantage dans la trame générale de la grande et belle littérature de compilation des médiévaux, qui fut une de leurs gloires.

Celle qui est consacrée à saint Augustin nous montre la doctrine augustinienne de la sainteté dans sa théologie polémique tout d'abord (contre les manichéens, les donatistes, les pélagiens) et passe ensuite à l'examen de la grâce incréée et de la grâce créée. — Quant à la dissertation concernant la prophétie de l'antéchrist dans le Cycle de Chester, elle est particulièrement intéressante dans l'exposé qu'elle nous fait des drames apocalyptiques du Moyen âge. D. O. R.

F. M. Braun. — Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. Einsieden, Benziger, 1946 ; in-8, 198 p.

Le R. P. Braun publiait en 1942 *Aspects nouveaux des problèmes de l'Église* ; il en donne maintenant une version allemande et remise à jour. Cela valait la peine. L'ouvrage est un objectif *status quaestionis* de son sujet et un utile livre de références. Son point principal est un « nouveau *consensus* » des théologiens protestants dont la nouveauté est, contrai-

rement aux écoles libérale et eschatologique qui l'ont précédé, de retourner substantiellement à Luther. L'Église y apparaît comme une institution de droit humain seulement, devant embrasser tout le genre humain, et que Dieu veut comme instrument de son Royaume pour le temps (*Zwischen den Zeiten* de K. Barth) allant depuis l'Ascension du Seigneur jusqu'à son Second Avènement. Bien qu'une telle ecclésiologie sépare, d'après l'A., ce que l'Incarnation unit sans confondre, elle serait un réel progrès et pourrait servir le rapprochement entre catholiques et protestants. D. C.L.

Le Problème de l'Église. Volume rédigé sous la direction de MAURICE GOGUEL avec la collaboration de : JEAN BERTON, MARC BŒGNER, GABRIEL BOUTTIER, ANDRÉ JUNDT, GEORGES MARCHAL, MAURICE LEENHARDT, ROBERT WILL. (Les Problèmes de la pensée chrétienne, 2), Paris, Presses Universitaires, 1947 ; in-8, 195 p.

Le volume se rattache à *Origine et Nature de l'Église* (Cfr *Irénikon*, 20 (1947), p. 233) et est une nouvelle preuve de l'intérêt des milieux protestants français pour le problème de l'Église. Il est envisagé ici sous sa forme institutionnelle et à de multiples points de vue : rattachement à Jésus-Christ ; organisation doctrinale, constitutionnelle, liturgique ; rôle dans le monde ; divisions ; relations au Royaume de Dieu. L'ensemble, bien que provenant de théologiens de diverses obédiences ecclésiastiques, présente une réelle unité, due sans doute à un commun « libre respect » pour la tradition, et se range dans le nouveau *consensus* ecclésiologique qui vient d'être présenté par le R. P. Braun, O. P. En voici la thèse : l'Église n'a pas été voulue telle quelle par le Christ, mais elle n'est pas contraire à sa pensée quand elle est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire un instrument humain du Royaume de Dieu, mais mu aussi par l'Esprit de Dieu. Le plus grand danger pour l'Église serait d'oublier ce caractère provisoire et eschatologique, et de se prendre pour une fin en soi.

Tous les exposés, mais spécialement ceux de MM. Goguel et Will, tout en n'apprenant rien de tout à fait nouveau à un théologien catholique de l'Église au courant de la littérature protestante du sujet, stimuleront sa pensée par bien des aperçus originaux. D. C. L.

Roland de Pury. — La maison de Dieu. Éléments d'une ecclésiologie trinitaire. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 14). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, s. d., ; in-8, 40 p., 1,75 fr.

R. de P. esquisse une ecclésiologie qui se veut exclusivement biblique et donc prenant au sérieux le Dieu trinitaire. Il se sert pour cela de l'image scripturaire de la Maison de Dieu, bâtie par le *Saint-Esprit* sur le fondement de *Jésus-Christ* pour le *Père :* il retrouve ainsi les *sola fide, sola gratia, sola Scriptura* et *soli Deo gloria* de la Réforme. Dans cette perspective, une importance est attachée au *Filioque* (p. 22). La visibilité de l'Église

implique son service au monde. L'Église, est-il dit en conclusion, n'est vraiment Église que si, ne se contentant pas seulement de le confesser, elle vit le dogme trinitaire (p. 35). D. C. L.

***Massey Hamilton Shepherd, jr.* — The Living Liturgy.** New-York, Londres, Oxford University Press, 1946 ; in-12, X-139 p., 9/6.

L'A. est membre de l'École théologique épiscopalienne à Cambridge, Mass. Il s'est déjà distingué par d'autres travaux sur la liturgie. En ce petit livre, qui est en même temps historique, didactique et pratique, il veut réunir une grande quantité de données historiques, liturgiques et pastorales ; ce faisant, il apporte aux fidèles comme au clergé épiscopaliens un encouragement à mieux pratiquer et vivre leur liturgie. Les catholiques qui désirent connaître les rites protestants et anglicans trouveront en ces pages nombre d'éléments nouveaux pour eux. Dans l'ensemble de l'ouvrage, l'A témoigne du respect pour le culte catholique. Il reconnaît que l'actuel mouvement liturgique dans l'anglicanisme et le protestantisme, s'il provient du mouvement ritualiste, doit cependant beaucoup au mouvement liturgique catholique. Il se réjouit de voir des moines de Maria-Laach s'établir à Keyport en New-Jersey et, rappelant le souvenir de William Palmer Ladd, dit que l'union des chrétiens se fera par l'Eucharistie beaucoup plus que par ses ministres. D. T. B.

J. H. Srawley, D. D. — The Early History of the Liturgy. Seconde édition. The Cambridge Handbooks of Liturgical Study. Cambridge, University Press, 1947 ; in-12, XVIII-240 p., 10/6.

La première édition de ce livre parut en 1913. Depuis lors les études sur l'origine et le développement de la sainte messe ont fait de grands progrès et l'A. en a tenu compte. On aurait pu cependant souhaiter voir figurer un peu plus de noms d'origine germanique dans les livres consultés où l'on retrouve surtout les meilleurs auteurs des langues romanes, p. ex., Edmund Bishop, Dom Connolly, Dix, Cabrol, Batiffol, etc., mais guère Baumstark et Jungmann pour n'en nommer que deux. Quand aura paru le *Missarum Solemnia* du dernier, l'A. y trouvera un bon complément d'informations. Il a voulu mettre à la disposition des étudiants des facultés et collèges théologiques un manuel qui leur présente un court et clair résumé de l'histoire de la sainte Cène dans les premiers siècles chrétiens, aussi bien en Occident qu'en Orient. Nous pensons que l'A., qui est chanoine et chancelier de la cathédrale anglicane de Lincoln, a bien atteint son but. D. I. D.

Dom Odon Casel, O. S. B. — Le Mystère du Culte dans le Christianisme. Trad. de D. J. Hild. (Coll. Lex Orandi, 6) Éd. du Cerf, 1946 ; in-12, 192 p.

C.-M. Travers, O. P. — Valeur sociale de la Liturgie d'après saint Thomas d'Aquin. (Même coll., 5). Paris, Ibid., 1946 ; in-12, 332 p.
La Messe et sa catéchèse. (Même coll., 7), Ibid., 1947 ; in-12, 342 p.

Le grand théologien de la liturgie que fut dom Casel, récemment décédé, aura sa place dans l'histoire de la théologie allemande à côté de Moehler et de Scheeben. — C'est le second opuscule de D. C. que la collection *Lex orandi* présente ici aux lecteurs français. Lors de la parution de ses ouvrages en allemand, d'âpres polémiques s'ensuivirent, qui tenaient en grande partie au manque de préparation dans les milieux théologiques d'alors à la pensée vivante de l'ancienne Église. Les persévérants efforts de combat de D. C., d'une part, la maturation progressive des idées d'autre part, font que le public religieux est aujourd'hui beaucoup plus à même que jadis d'apprécier la valeur des théories de D. C. Celles-ci ne sont, du reste, dans un langage souvent touffu et un peu encombré, que les plus pures notions traditionnelles qu'on cherche tant à faire revivre aujourd'hui. Elles sont également dans la ligne de la tradition de l'Église orientale, qui aime tant à souligner ce qu'il y a d'identique entre la passion du Christ et la messe (cfr Boulgakoff, *Le ciel sur la terre* dans le *Sonderheft « Die Ostkirche »* de *Una Sancta*, III (1917), p. 51). Les rappels des religions à mystères, sur lesquels se fonde une partie de l'argumentation historique du savant liturgiste, même s'ils ne sont pas du goût de tous, n'infirment en aucune manière la substance de la thèse centrale, qui n'est, en somme, qu'un développement très élaboré de la richesse doctrinale de ses maîtres dans la vie monastique depuis dom Guéranger.

C'est par une longue avenue que l'ouvrage du P. Travers nous mène à la liturgie. L'A. y étudie, à travers l'œuvre de saint Thomas, la nature du fait social, la communication par le signe, la qualité du meilleur signe, la valeur sociale du signe chrétien dans l'Église, c'est-à-dire des sacrements et des sacramentaux. — Ce n'est qu'au terme de cette laborieuse étude, conduite avec beaucoup d'érudition et de patience, qu'on en arrive à voir l'importance sociale de la liturgie dans la vie de l'Église. Faisaut contraste avec l'ouvrage précédemmeut recensé, c'est plutôt par une analyse de *l'élément extérieur du mystère chrétien* que l'A. arrive à ses conclusions, qui sont la nécessité de rendre à la liturgie sa vraie valeur de « signe », qu'une routine trop traditionnelle a un peu sclérosée. — Une originalité de l'ouvrage est constituée par les emprunts inattendus, et souvent abondants, faits au *Mein Kampf* d'Adolf Hitler.

Le volume *La messe et sa catéchèse* est d'une richesse très dense. Il comporte, outre la quote-part d'une dizaine d'orateurs des sessions de Vanves (1946) dont la plupart très connus (Benoît, Daniélou, Martimort, Roguet, Beauduin, Capelle, Bayart, Féret, Rauch), le rapport de nombreuses discussions. Non seulement la catéchèse de la messe est replacée dans son milieu authentique grâce aux lumières de l'histoire, et à l'effort des théologiens de la liturgie, mais aussi une multitude de questions pra-

tiques, relatives à la célébration sont traitées ou effleurées. La messe elle-même dignement célébrée y apparaît comme la meilleure de toutes les catéchèses. « Les rites sont eux-mêmes signes et révélation de mystères... ; une catéchèse, excellente en soi, perd une bonne partie de son efficacité si elle est faite au cours d'une messe bredouillée... une catéchèse médiocre gagne beaucoup en vertu ... par les rites d'une célébration irréprochable » (p. 291). D. O. R.

Costituzioni dei Sinodo Intereparchale, 13-16 octobre 1940. — Grottaferrata, tip. « S. Nilo », 1943 ; in-8, 224 p.

Les Éparchies grecques catholiques de Lungro, Piana degli Albanesi et le monastère de Grottaferrata ont tenu un synode dans le Monastère de Grottaferrata au second dimanche d'octobre 1940, dans le but d'unifier les Constitutions, la jurisprudence et les usages dans le territoire des trois éparchies. — Ces Constitutions synodales sont divisées comme suit : I. Des Personnes ; II Des Sacrements et Sacramentaux ; III Du Magistère de l'Église ; IV Du Culte divin ; V Des biens ecclésiastiques. — Ces Constitutions sont entrées en vigueur à la Pentecôte 1943. — Se conformant au droit oriental, elles introduisent cependant des méthodes et des usages administratifs plus pratiques empruntés aux dicastères romains. D. T. B.

V. Heylen. — Tractatus de Poenitentia. (Theologia ad usum sem. Mechlin). Malines, Dessain, 8e éd., 1946 ; in-12, X-436 p.

Point n'est besoin d'introduire les étudiants et professeurs de théologie à la série des manuels écrits par les professeurs du Grand Séminaire de Malines. Cette nouvelle édition du *de Poenitentia* réunit toutes les qualités de cette collection et sera d'une grande utilité pour tous ceux qui cherchent à s'informer de l'enseignement courant des théologiens pour tout ce qui concerne le sacrement de pénitence. On ne demande pas à un manuel de hasarder de nouvelles théories, aussi n'en avons-nous pas trouvé (ce qui ne veut point dire qu'il ne puisse y en avoir). D'autre part au cours de nos consultations nous avons trouvé des exposés solides, complets et très clairs, p. ex. de la question des distinctions à faire entre consuétudinaires, récidivistes, occasionnaires et leur traitement, pour prendre un exemple entre cent. Nous avons aussi apprécié beaucoup les conseils de pastorale pratique qui abondent tout le long du livre. Nous avouons que nous aurions souhaité voir un plus grand développement sur la vertu de la pénitence et sur l'enseignement des Écritures à ce sujet. D. G. B.

Paul J. Tillich, Theodore M. Greene, George F. Thomas, Edwin E. Aubray, John Knox. — The Christian Answer. Edited and with an Introduction by Henry P. van Dusen. New York, Scribners, 1946 ; in-12, p. 2, 50 dl.

Après dix ans de « discussions franches et d'échanges de vues » entre personnes s'intéressant à la théologie mais venant d'horizons très différents, six écrivains publient ici les résultats de ce groupe d'études. Il s'agit, essentiellement, de « donner une réponse au monde moderne », réponse qui vaudrait devant l'homme de la rue, car le temps est venu où il faut voir clair, où il convient de fortifier ses propres convictions par des positions similaires d'autres chrétiens et cela en vue de faire face aux temps difficiles que l'on sent venir. Personne ne saurait rester en dehors, en spectateur indifférent dans la tourmente qui s'annonce. Le présent livre sera donc pour beaucoup d'hommes un soutien et une force dans la vie moderne. A.

Roger Latu. — Rome ou Moscou. Doctrine sociale chrétienne ou Matérialisme marxiste. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 198 p.

Série de trente articles de journaux qui analysent les causes profondes du Communisme, ses manifestations, les faux remèdes, les vrais remèdes. La doctrine est indiquée, le choix final est laissé au lecteur.

D. T. B.

Hugh Martin. — Great Christian Books. Philadelphie, The Westminster Press, 1946 ; in-12, 118 pages, 1,50 dl.

Le pouvoir de la Presse et en particulier le pouvoir des livres est immense dans notre monde moderne. C'est pourquoi il importe tant de choisir de bons livres, de bonnes lectures. D'autre part, il est très utile de revenir aux choses essentielles et négliger le fatras. C'est pourquoi l'A. a choisi les livres chrétiens qui lui paraissent les plus dignes d'être lus et médités. Outre les Confessions de saint Augustin il recommande et commente les *Lettres* de SAMUEL RUTHERFORD, *La Pratique de la Présence de Dieu* par le Frère LAURENT, *Le Progrès du Pèlerin*, de JOHN BUNYAN, *Un sérieux Appel*, de WILLIAM LAMB, *Une Enquête* de W. CAREV et l'*Anneau et le Livre* de BROWNING. Ces livres traitent des rapports intimes entre Dieu et l'âme, du péché et du salut, de l'appel de Dieu et de la réponse humaine. Ces considérations nous ramènent au cœur des choses et nous engagent à prendre nos responsabilités spirituelles. A.

Jacques Perret. — Latin et culture. Bruges, Desclée De Brouwer, s. d. ; in-12, 288 p., 75 fr.

Professeur à la Faculté des Lettres de Lille, M. J. P. aime beaucoup ses auteurs latins, et c'est à les faire goûter et aimer comme ils l'ont été par le passé que vise son livre. On y trouvera une étude critique de l'enseignement traditionnel du latin fondée sur la vivante expérience d'un maître et la fine psychologie d'un humaniste conscient de la valeur profonde des études latines. D. E. L.

José Vives. — Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda. Barcelone, Consejo Superior de Inv. Cient., 1942 ; in-8, 298 p., XX pl. h-t., 1 carte.

L'auteur a jugé que le moment était venu de donner un inventaire complet des inscriptions chrétiennes espagnoles, limitant son champ d'investigation à la fin du VIIe siècle. On n'avait jusqu'à maintenant que l'œuvre de E. HUEBNER, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berolini, 1871. E. DIEHL dans ses *Inscriptiones latinae Christianae veteres* (1912) en avait donné quelques nouvelles. Depuis lors plus de deux cents autres ont été découvertes. L'inventaire de Vives présente toutes indications, tables et répertoires qui en font un ouvrage scientifique. On pourra ainsi relever les inscriptions grecques, les termes liturgiques, les noms de saints (un bon nombre d'Orient) et bien d'autres renseignements historiques, civils et religieux, touchant les églises, la hiérarchie, même la croyance chrétienne. C'est un répertoire indispensable à qui veut étudier l'Espagne des sept premiers siècles. D. Th. B.

HISTOIRE

Friedrich Engel-Janosi. — The Growth of German Historicism. (J. H. Univ. Stud., 262, 2). Baltimore, Hopkins, 1944 ; in-8, 102 p.

Cet essai est le résumé de leçons données par l'A. à la *Johns Hopkins University* de Baltimore en 1940-41, en vue de réorienter la science historique américaine, trop exclusivement soumise au pragmatisme historique, vers une compréhension plus pleine et mieux fondée des événements dans une philosophie de l'histoire. Il est vrai que l'historicisme offre une issue. Aussi l'A. l'a soumis à un examen chez quelques uns de ses représentants allemands. Œuvre instructive. D. B. S.

Nicolas Berdjaev. — L'Idée russe. (Les problèmes fondamentaux de la pensée russe du XIXe et au commencement du XXe siècle) (en russe). Paris, YMCA Press, 1946 ; in-8, 260 p.

La grande carrière spirituelle de B. vient de s'achever dans une gloire à peu près mondiale. C'est avec émotion que nous recensons son avant-dernier livre (traduit en anglais déjà) en attendant de le faire pour son dernier. Il est spécialement caractéristique de sa pensée, au centre de laquelle a été la destinée de la Russie. Pour B. celle-ci, au moins au cours du XIXe et XXe siècles,est l'eschatologie préparée *activement* par l'homme et donc l'instauration sur terre du Royaume de Dieu, le théandrisme. Le communisme contemporain est une déformation athée (*andro*théique) de la même idée et, espérait B., rien qu'une étape de sa dialectique eschatologique.

A la p. 195 l'A. prévoit, de la part d'historiens positivistes, le reproche de faire un choix arbitraire dans l'histoire de la pensée russe ; il y répond : « Mais on ne peut dessiner le visage intelligible d'un peuple qu'à l'aide d'un choix, en pénétrant intuitivement dans ce qu'il a de plus expressif et de

plus significatif ». Cette réponse ne nous convainc pas tout à fait, et puis, nous aurions aimé voir définir avec plus de précision l'influence allemande dans l'« idée russe », et aussi l'aveu d'une totale incompréhension pour la nature de la théologie plutôt que des critiques assez peu intelligentes à son égard. D. C. L.

George Branson. — The Church of England. Its Way, Truth and Life. With Foreword by the Lord Bishop of London. Londres, Faith Press, 1946 ; in-12, 9 sh.

Prenant comme point de départ de son exposé les questions que se posa un chrétien d'Afrique centrale devant la situation chrétienne de l'Angleterre au cours d'une visite dans ce pays, l'A. brosse un tableau classiquement anglo-catholique de son sujet, en trois parties : *La Voie* (nécessité de l'élément institutionnel du christianisme) ; *La Vérité* (les symboles de Foi et les XXXIX Articles, qui n'en sont qu'une interprétation « provinciale » due aux circonstances du XVI[e] siècle) ; *La Vie.*

L'évêque anglican de Londres rend hommage à la clarté de cette espèce de catéchisme. D. C. L.

J. McLeod Campbell. — Lambeth Calls. The Anglican Communion To-day. A Unified Statement. With an Introduction by His Grace the Lord Archbishop of Canterbury. Londres, Church Assembly, 1947 ; in-8, 128 p., 3/6.

Le Chanoine Campbell écrit, dans un style imagé et avec la compétence qu'on lui connaît, ce qu'il faut savoir de l'état intérieur et extérieur de la Communion anglicane mondiale pour bien comprendre l'importance de la prochaine conférence de Lambeth. Nous y avons appris entre autres que cette communion aura une espèce de séminaire interanglican à Cantorbéry, et des représentants ecclésiastiques entre ses différentes provinces. Quant au caractère même de la Communion, il correspond à celui que le Dr. Fisher a exposé dans de récents discours dont la Chronique a rendu compte en son temps. La brochure est illustrée d'une image du palais de Lambeth sur la couverture et de la chaire de saint Augustin de Cantorbéry hors texte. D. C. L.

Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. III. Letteratura e storia bizantina. (Studi e Testi, 123). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946 ; gr. in-8, VII-508 p.

La direction des *Studi e Testi* a voulu honorer dignement son Éminence le cardinal Mercati lors de son 80[e] anniversaire en lui offrant six gros volumes de *Miscellanea* dont nous présentons ici le 3[e] qui contient 22 articles de différents byzantinologues. Le Bibliothécaire et Archiviste de la Sainte Église Romaine qui a tant contribué aux progrès des études unionistes et byzantines méritait bien cet hommage. Signalons ici les articles qui méri-

tent l'attention de nos lecteurs. Mgr Devreesse, *Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine* (p. 1-15) montre que ce que la tradition byzantine désigne par « le cinquième concile » comprend deux synodes réunis à Byzance, l'un en mai-juin 536 contre les monophysites, l'autre en mai-juin 553 contre les Trois-Chapitres ; entre ces deux conciles est venu s'insérer un anathème lancé contre Origène, puis, on ne sait comment, un autre contre Didyme et Évagre qui troublaient tous les trois la paix de l'empire et surtout celle du basileus par l'intermédiaire des moines du temps. *Œcuménique* avait alors le sens de « convoqué par le seigneur de l'*οἰκουμένη*, le basileus des Romains ». G. Garitte, *Deux manuscrits italo-grecs* (p. 16-40), raconte comment, « avec la permission de Dieu et la coopération du diable », Raymond, vicaire du pape en Campanie, premier évêque du Mont-Cassin et ancien moine de Cluny, prohibait le rite byzantin en Calabre (*οὐδεμίαν ἀκουλουθίαν γρῆκον*) ; tous les Grecs eurent à se raser la barbe et toute la Calabre fut interdite pendant 29 jours. Heureusement la mesure vexatoire qui concernait les diocèses de Bova, Oppido et Gerace, fut bientôt rapportée par le même évêque. Le P. Strittmatter, O. S. B., *Liturgical latinisms in a Twelfth Century Greek Euchology* (p. 41-64), donne le texte de quelques infiltrations latines dans la bénédiction des Rameaux et dans le rite du baptême dans un ms. provenant de la cathédrale d'Otrante de 1177. Remarquons qu'il faut laisser au mot *σταυρίον* sa signification ordinaire : la petite croix de baptême suspendue autour du cou par le prêtre, appelée chez les Russes « croix du corps ». Le P. Candal, S. J., *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia* (p. 65-103), discute les arguments et les conséquences de cette doctrine. Dans *Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcédoine* (p. 116-135) du P. Grumel, A. A., apparaît l'intérêt de ces pièces oubliées et éditées dans *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 20 (1900) ; Alexis Comnène y figure sous un jour bien moins favorable que dans l'*Alexiade*. Dans *Georges le Métochite, ambassadeur de Michel VIII Paléologue auprès d'Innocent V*, (p. 136-146) du P. H.-M. Laurent, O. P., nous voyons les efforts de ce pape pour organiser une croisade avec l'aide du basileus et surtout les obstacles qu'on y fit. C. Giannelli, *Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese* (p. 157-208), édite et commente deux discours d'un intérêt assez actuel du moine calabrais encore orthodoxe, dont le premier *Sur la concorde* est adressé à *des « Romains » et à des Latins*, l'autre au synode de Byzance. Barlaam y propose des concessions de part et d'autre et se dit bien convaincu que la vraie voie de l'union n'est pas la discussion. Il existe de lui encore deux autres discours latins sur le même sujet (P. G., t. 151). Le P. Hofmann, S. J., *Papst Kalixt III und die Frage der Kircheneinheit im Osten*. (p. 209-237), retrace l'activité bienfaitrice de Calliste III surtout vis-à-vis des prélats orientaux restés fidèles à l'union de Florence. Le pape réitéra l'obligation pour les Grecs de la récitation du *Filioque* dans le symbole de la Liturgie. Mentionnons encore *Autour du Chronicon Maius attribué à Georges Phrantzès* (p. 273-311) du P. Loenertz, O. P. ; *Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa : Samo-*

nas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie (p. 342-359) du P. Jugie, A. A. ; *L'investiture des patriarches de Constantinople au Moyen Age* (p. 368-372), de M. Louis Bréhier ; enfin *Le titre de patriarche œcuménique et Michel Cérulaire. A propos de deux de ses sceaux inédits* (p. 373-396) du P. Vit. Laurent. A. A. ; le premier sceau et ceux de ses prédécesseurs ne portent pas encore ce titre ; le 2e et ceux de ses successeurs le mentionnent. Le Père conclut : « ... il se peut, en définitive, que le titre ait fini par signifier à ses yeux ce que ses partenaires latins lui reprochèrent à tort d'y voir, une affirmation de la juridiction universelle à laquelle une ambition démesurée le poussait irrésistiblement ». Peu auparavant : « Celui-là (le Michel Cérulaire du premier sceau) n'aspirait qu'à être une sorte de théocrate, à la fois prêtre et roi, que l'Occident n'intéressait que parce qu'il le rencontrait en travers de sa route. Au spirituel il se complaisait dans la dyarchie Rome-Constantinople fondée sur la séparation des pouvoirs et l'indépendance mutuelle. C'est ce potentat oriental que symbolise à merveille l'effigie de saint Michel représenté dans l'attitude triomphale de l'empereur victorieux. Le choix du thème trahit l'arrière-pensée de domination qui travaillait Cérulaire, mais circonscrit aussi du coup à l'empire ses prétentions au spirituel ». Que n'aurait dit le P. Laurent si les sources nous affirmaient que Cérulaire conduisait une armée comme ses partenaires latins, saint Léon IX lui-même en tête ?

Rassemblons ici quelques remarques éparses trouvées dans ces Miscellanea. Notons 1° le fait de beaucoup de contacts pénibles des Byzantins avec les Latins en Orient ; 2° « l'attitude prise par Rome dans cette question (des rits) et le souci constant que les papes eurent d'imposer à l'Orient les usages liturgiques occidentaux » (p. 155, n. 73 ; autres exemples, p. 31-40 ; 210-212) ; rappelons aussi seulement l'histoire de Chypre (p. 179) ; 3° le fait que — à un moment où dans le problème de l'Union on ne peut pas encore distinguer ce qui relève de la politique et ce qui appartient à la religion — le pape parle à des envoyés du basileus comme un partisan, sinon comme un serviteur, de leur ennemi juré (Charles d'Anjou) qui se prépare à reconquérir la ville du Bosphore à son profit après la chute de l'empire latin. Clément IV menaça, en 1267, Michel VIII, pour l'amener à l'union, de déchaîner contre lui le roi de Sicile ; deux ans après la réalisation de l'union à Lyon, Innocent V l'avertit qu'une guerre qu'il estimait justifiée, lui serait déclarée, s'il n'acceptait pas de livrer aux princes latins la meilleure part de l'empire (p. 147-154). Faut-il alors s'étonner de ce que 1° les Byzantins se soient montrés souvent très réservés à s'acquitter de leur devoir de détruire la désunion, œuvre du diable et des passions humaines et à procurer la paix des Églises, œuvre surtout du Saint-Esprit (p. 179); 2° les empereurs, surtout après la malheureuse expérience de Michel VIII, doivent prendre beaucoup de précautions vis-à-vis de leurs sujets lors des négociations avec la cour papale ; Andronic III, p. ex., envoya Barlaam en secret à Avignon, de peur qu'il ne fût assassiné, dit le moine calabrais ; 3° les empereurs font passer au premier plan leurs tentatives

auprès des papes et princes latins pour aboutir à une action concertée contre l'ennemi commun de la croix (p. 171-176) ?

Les papes eurent tendance à s'exagérer le pouvoir impérial et jugèrent fort douteuse la pureté des intentions des empereurs byzantins. Ils attribuèrent le plus souvent à la perfidie du souverain l'hostilité de ses sujet contre les Latins, lui reprochant de vouloir, par une violence calculée, faire avorter l'union (p. 148, n. 40). D. I. D.

Theodor Schnitzler. — Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458. (Analecta Gregoriana, Vol. XVI, Series fac. theol., sectio B, N. 7). Diss. Rome, Université Grégorienne, 1938 ; in-8, IV-132 p.

Le *Codex encyclius* est le résultat d'une encyclique impériale adressée dans l'automne 457 par Léon I[er] à tous les métropolites avec l'instruction de réunir leurs synodes provinciaux où les évêques devaient se prononcer sur le concile de Chalcédoine attaqué par l'usurpateur et homicide Timothée d'Alexandrie. Ce concile « par correspondance » dont on ne saurait surestimer l'importance fut déjà traduit en latin sur l'ordre de Cassiodore. L'empereur fut amené à procéder ainsi en partie à l'instance de saint Léon I[er] et à employer une *districtior constantia* vis-à-vis des eutychiens qui avaient trouvé des appuis à Byzance, entre autres chez l'alain Aspar, le *magister militum praesentialis* auquel le tribun Léon dut le trône impérial. Les réponses des synodes dont une est due à Diadoque de Photicé nous montrent l'épiscopat sous ses différents aspects et dans sa vie ordinaire. Le 28[e] canon de Chalcédoine est déjà appliqué (sur les prérogatives de la ville impériale). L'A. nous montre l'influence du *Codex* dans les controverses suivantes et expose l'histoire du texte et de sa traduction latine.

Dans le *Inhalt* il étudie la doctrine de l'Incarnation, celle de l'autorité ecclésiastique (le concile, les patriarches, le pape) et surtout la théologie de l'empire, la partie la plus accentuée. Ici les évêques développent surtout le thème indiqué par saint Léon I[er] dans une lettre à Théodose II : « *vobis non solum regium, sed etiam sacerdotalem inesse animum gaudeamus* » (P. L. 54, 735 A). L'empereur devient *arma et nervi Ecclesiae*, le chien de garde du troupeau du Christ, *princeps militiae Christi*, chef de l'Église. N'oublions pas que beaucoup de ces idées sont inspirées par des textes de l'Ancien Testament qui était considéré comme ayant autorité même dans ces matières-là. Il ne semble pas qu'on puisse déjà parler alors d'une *Entfremdung von Rom* et d'une *verschmähte römische Zentralgewalt*. D. I. D.

Steven Runciman. — The Medieval Manichee. A Study of Christian Dualist Heresy. Cambridge, University Press 1947 ; in-8, X-212 p., 15 sh.

L'auteur étudie le développement du manichéisme à travers le Moyen âge depuis son origine dans la doctrine gnostique en passant par les Pauliniens, les Bogomiles, les Patares, les Cathares jusqu'au déclin, à l'aube de l'ère moderne. D. T. B.

Bernard Newman. — Balkans. Horizons d'hier et d'aujourd'hui. Traduit de l'anglais. Paris, Portes de France, 1946 ; in-12, 394 p., 220 fr.

M. Bernard Newman est un Américain et un voyageur. Il a visité les Balkans, et ce qu'il nous en rapporte est le résultat de ses enquêtes et de ses observations. A la lumière de l'histoire, il débrouille habilement « l'enchevêtrement ethnique » des États balkaniques, et donne à chaque groupe son caractère propre, la place à laquelle il a droit. Quant aux « suggestions » assez gratuites que M. Newman fait pour l'avenir de la péninsule, l'après-guerre semble bien les reléguer au nombre des utopies. — Ce livre n'en est pas moins intéressant, car il nous permet, par son objectivité, de nous faire une opinion assez exacte de ces régions et de ces peuples par ailleurs si peu connus. A. L.

Charles De Clercq. — Dix siècles d'Histoire byzantine (476-1461). Paris, Didier, 1946 ; in-8, 103 p. et une carte hors texte.

Courte esquisse historique, où la période envisagée est divisée en cinq tranches formant chacune une période caractérisée : Justinien, Débuts de la lutte contre l'Islam, Dynastie macédonienne, Croisades, Agonie lente. — Dans chacune de ces périodes l'A. étudie la personnalité et l'action des empereurs byzantins, les gains ou pertes de territoire, les institutions et enfin la civilisation. L'opuscule se termine par une bibliographie choisie et une table analytique. D. T. B.

John W. Ewing. — Goodly Fellowship. A Centenary Tribute to the Life and Work of the World's Evangelical Alliance, 1846-1946, Londres, Marshall Morgan et Scott, 1946; in-12, IX-156 p., 5/.

Dans le Hall des Franc-maçons de Londres, en 1846, un millier de personnes s'étaient rassemblées et fondèrent *The Evangilical Alliance.* Le but de cet organisme était de manifester au monde que « quand un pécheur accepte le Christ comme son Sauveur, il devient aussitôt un membre du Corps mystique et s'unit par là à tous les autres chrétiens du monde » (p. 16). Les formules de bases de cet organisme sont précisées clairement (p. 17).

Depuis cent ans l'Alliance évangélique a fait le tour du monde et a établi des postes un peu partout. L'histoire de ces efforts est racontée dans ce livre et illustrée par de nombreuses photos. Malheureusement le texte contient pas mal d'inexactitudes et de jugements rabiques au sujet de l'Église catholique romaine. A.

Pierre Pascal. — Histoire de la Russie, des origines à 1917. Paris, Presses Universitaires de France, 1946 ; in-12, 134 p.

Courte esquisse se divisant en cinq périodes : Russie kiévienne (800-1169) ; Période de Dispersion (1169-1462) ; La Moscovie (1462-1700) ;

Le premier siècle de Pétersbourg (1700-1801) ; Russie moderne. La connaissance que possède l'A. de la Russie nous donne ici un remarquable résumé bourré de faits et de jugements des événements qui jalonnent le développement de la Russie. D. T. B.

J. McLeod Campbell. — Christian History in Making. Introduction by the Archbishop of York. Londres, Church Assembly, 1946 ; in-8, VIII-368 p. 10/6.

Ce que le professeur Latourette a fait pour les missions en général, le chanoine Campbell le fait ici pour les missions de l'Église anglicane. Ce travail est une vraie encyclopédie et l'A. une des meilleures compétences en la matière. Il y a environ cent ans, parler de missions pour l'Église anglicane paraissait parfaitement extraordinaire. Puis, tout d'un coup, une sorte de miracle se produit et on se jeta d'enthousiasme sur l'idée d'aller convertir les païens et d'en faire des enfants de l'Église. Cette expansion est décrite ici. L'adaptation aux mœurs d'hommes d'une couleur si différente de la nôtre, de mœurs que nous sommes encore aujourd'hui habitués d'appeler sauvages, et soumis politiquement depuis la conquête de leur pays à faire la volonté de leurs maîtres, pose une quantité de problèmes. Ce n'est pas du premier coup que le christianisme put se permettre d'être large d'esprit. Les réactions furent variées et parfois violentes. Tous ces hauts et bas sont enregistrés dans ce volume. Il reste à savoir quel sera l'avenir de ces îlots qui ne luttent pas tellement pour une civilisation européenne et anglaise, que pour la pénétration de l'esprit universel du Christ dans les âmes d'hommes de bonne volonté. A.

Stephen B. P. Penrose. — That They May Have Life. The Story of the American University of Beirut (1866-1941). New-York, The Trustees of The American University of Beirut, 1941 ; in-8, XVIII-347 p., 3,75 dl.

Beyrouth compte deux grandes universités qui font de cette ville du Liban un grand centre intellectuel de caractère religieux. Les deux universités ont été fondées grâce au concours pécuniaire des États-Unis. L'une est l'Université Saint-Joseph, dirigée par les PP. Jésuites, ouverte en 1875, construite grâce aux ressources que son fondateur, le R. P. Ambroise Monnot, alla chercher aux États-Unis. L'autre est l'Université américaine de Beyrouth, fondée en 1866 sous le titre de Collège syrien protestant. C'est l'histoire des soixante-quinze années de cette université que M. Penrose écrit en ce beau volume. Notons que Le Caire a aussi une université d'origine américaine et protestante comme celle-ci.

L'idée d'un Collège et puis d'une université en Proche-Orient fut, dans l'esprit des initiateurs, une idée missionnaire : former des prédicants et des pasteurs pour tout le Proche-Orient. L'institution semble porter un plus grand intérêt aux sciences médicales ; soulager les misères corporelles est un précepte évangélique et un moyen de pénétration. Ce qui est le

plus curieux, en cette institution, c'est son aspect religieux, qui nous frappa lors d'une visite, il y a plusieurs années déjà. En effet si l'on compte plus de cinquante nationalités parmi les étudiants, dont toutes celles du Proche-Orient, on relève vingt-deux confessions religieuses dont treize chrétiennes. Le règlement exige des étudiants la pratique de leur religion, le respect des autres cultes et rites. Des services protestants sont célébrés chaque dimanche et il semble que nombre d'étudiants, de rites divers, s'unissent à ces cultes. On voudrait, disait un des Présidents, que cette institution créât un lien entre l'Orient et l'Occident. Bref : une grande tolérance religieuse, mais une volonté de religion, inspire cette université. Elle peut beaucoup pour la mutuelle compréhension et même pour la Réunion. D. Th. B.

Paul Ourliac. — Louis XI et le cardinal Bessarion. Extrait du *Bulletin de la société archéologique du Midi de la France*. Troisième série, t. 5 (1945), 33-52.

D'après des documents encore inédits des archives italiennes et notamment du Carteggio Sforzesco de Milan, M. Ourliac retrace les préparatifs et les péripéties de la légation du cardinal de Nicée en France auprès de Louis XI. Celui-ci le traita de « Bourguignon » et l'échec complet de cette mission dont l'objet était la croisade contre le Turc, finit par hâter la mort du cardinal au retour à Ravenne. En appendice l'A. publie sa dernière lettre à Sixte IV. D. I. D.

Constantin Hopf. — Martin Bucer and the English Reformation. Oxford, Blackwell, 1946 ; in-8, 290 p., 30 sh.

Ce livre, luxueusement et impeccablement édité, se veut une contribution originale mais pas encore exhaustive, au rôle que le réformateur strasbourgeois joua dans la Réforme anglaise, d'abord de loin et plus tard durant son bref séjour en Angleterre où il mourut en 1551. L'A. a tâché de réunir dans les bibliothèques d'Angleterre tout ce qui était possible des œuvres imprimées de B. et de sa correspondance, en grande partie inédite. Le fait principal nouveau, qui est soigneusement établi, est l'influence de la traduction latine du Psautier faite par B. et munie par lui de commentaires, sur sa première traduction anglaise. Les conclusions ont été corroborées, avant l'impression du livre, par un travail absolument indépendant de Charles C. Butterworth : *The Literary Lineage of King James' Bible*, 1941. A la p. 259 l'A. indique des questions bucériennes que des chercheurs pourraient encore approfondir.

Le volume est muni d'une Bibliographie des sources et travaux utilisés et d'un Index. D. C. L.

Chan. J. Leflon. — Monsieur Emery. T. I., l'Église d'Ancien Régime et la Révolution ; T. II., l'Église concordataire et impériale. Paris, Bonne Presse, 1945-46 ; 2 vol. in-8, XIV-443-565 p., 144-210 fr.

Une étude approfondie de la vie et de l'œuvre de M. Emery, si intéressante au point de vue de l'histoire politique et religieuse de la France, manquait jusqu'ici. M. le Chan. Leflon avec la patience et la compétence qu'on lui connaît, a réuni les documents nécessaires dans son ouvrage, avec le concours de divers membres de la Compagnie de Saint-Sulpice. C'était un travail de longue haleine, demandant un jugement délié et sûr ; l'A. a su en faire un récit d'histoire vivant et clair, il a su soutenir l'intérêt tout au cours de ces deux forts volumes, et surtout nous rendre si sympathique et attachante la figure éminemment religieuse du « petit prêtre ». Tous ceux qu'intéresse l'histoire de l'Église sous la Révolutiou et l'Empire lui sauront gré de leur en avoir révélé l'une des grandes figures.

D. E. L.

Fiodor Dostoievsky — La Russie face à l'Occident. Suite tirée du « Journal d'un écrivain ». (Coll. Culture européenne). Lausanne, Éd. La Concorde, 1945 ; in-12, 180 p.

Ce choix de textes est extrêmement intéressant et actuel. Tout le monde connaît la thèse des slavophiles et du panslavisme. Dostoïevsky l'a soutenue avec vigueur. Curieuses sont les notations sur l'Europe, l'Allemagne, la France ; mais combien prophétiques les vues sur l'avenir de l'Europe et de la Russie, sur le rôle de celle-ci dans la politique internationale ; et combien chrétiennes les aspirations à la possession de Constantinople, à la protection de tous les peuples slaves, du peuple hellène aussi, parce que orthodoxes tous. « Ce ne sera pas une réunion politique, surtout elle ne sera pas effectuée par la violence et dans un but de conquête... Non, ce sera l'authentique instauration de la Vérité du Christ qui s'est conservée en Orient, une nouvelle et véritable érection de la croix du Christ, et ce sera la parole définitive de l'Orthodoxie .. » Et Dostoïevsky est lavé du reproche d'anti-catholicisme.

D. Th. B.

J. C. Powys. — Dostoievsky. Londres, Lane, 1946 ; in-12, 208 p., 7/6.

C'est la dernière étude en date sur « le plus grand de tous les romanciers » comme le dit l'A. En vingt chapitres, nous avons une analyse de tous les points de vue que Dostoïevsky ou l'A. ont considérés comme capitaux, et ce, dans quatre romans, classés dans cet ordre : Crime et Châtiment, l'Idiot, Les Possédés et les Frères Karamazov. Parmi les découvertes de l'A. signalons celles-ci : d'après lui, Dostoïevsky considère que tout homme est commandé par l'un ou l'autre de ces agents, daus la conduite humaine : la race, le sexe, la religion ; Dostoïevsky était doué d'un pouvoir, non seulement de vision interne, mais de médium, par lequel il pouvait faire exprimer à ses personnages ce tréfonds mystérieux que chacun essaie de découvrir dans les mobiles de sa conduite ; et la Russie elle-même serait aussi un médium pour l'humanité ordinaire, pour le monde entier. Dostoïevsky aurait rejoint, à travers l'Église orthodoxe, les anciens Grecs

avec leur sens du tragique, leur idée de soumission au *fatum*. Les remarques si intéressantes de M. Powys ne produisent pas tout leur effet, par suite d'un certain scepticisme qui l'éloigne de Dostoïevsky. Cette réserve faite il reste que ce travail est instructif, vivant et actuel. D. Th. B.

Mgr Chevrot. — L'Abbé Roger Derry, décapité à Cologne le 15 octobre 1943, Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 260 p.

Cet ouvrage est l'histoire, belle et édifiante, d'un prêtre français qui participa à la guerre, puis à la résistance, et qui fut appréhendé par la Gestapo, emprisonné à Dusseldorf et décapité à Cologne. Mort d'un héros, dont les pieux souvenirs méritent d'être précieusement recueillis et répandus. R. K.

RELATIONS

P. Paolo Manna, M. A. — I Fratelli separati e Noi. Considerazioni e testimonianzi sulla Riunione dei cristiani. Rome, Secrétariat international de l'Union missionnaire du clergé (via di Propaganda, 1) ; Milan, Institut Pontifical des missions extérieures (via Monterosa, 81) ; 2e éd., 1942 ; in-8, 432 p.

L'A., qui était directeur du secrétariat international de l'Union missionnaire du clergé créé en 1936, ne prétend pas faire une somme de l'« œcuménisme catholique », mais a écrit une étude sur l'apostolat pour l'Unité de l'Église : exposé du problème de la division entre chrétiens, qui est une tragique réalité, afin d'inspirer le désir de coopération à sa solution (p. 8). Si les principes en sont donnés par la hiérarchie, leur application pratique est laissée, nous dit le P. M., à la suite d'ailleurs d'*Irénikon* qu'il cite, à la science et au zèle des fidèles. L'exposé est riche en références mais se cantonne dans le « rapprochement psychologique » ; il se termine par quelques documents concernant la prière et l'étude de l'Unité chrétienne, et par un index des noms propres. Les lacunes sont : le manque d'esprit « œcuménique » ; le fond essentiellement ecclésiologique du sujet n'est pas touché ; le motif de l'apostolat unioniste est limité au seul amour de l'Unité de l'Église. Parmi quelques détails historiques peu connus, notons la création par Léon XIII d'une commission *ad reconciliationem dissidentium cum Ecclesia fovendam* (limitée cependant aux orientaux, p. 138). Elle fait souhaiter à l'A. l'établissement à Rome d'un organisme central, moins officiel cependant qu'une Congrégation romaine, pour l'Apostolat qu'il prône avec tant de zèle. D. C. L.

Dr. Theol. Stefan Zankow. — Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht. Gastvorträge, gehalten an den Universitäten von Zürich, Bern, Basel und Genf. (Kirchliche Zeitfragen, H. 17). Zurich, Zwingli Verlag, 1946 ; in-8, 116 p.

Le volume dédié à ses amis œcuméniques suisses et à son ami œcuménique, le Dr. F. Siegmund-Schultze, réunit des conférences faites par l'éminent œcuméniste orthodoxe en 1943 ; n'ayant pu voir le jour alors, elles paraissent maintenant avec quelques légères retouches nécessitées par les changements survenus depuis. Il est bien documenté dans l'ensemble (quelques petites inexactitudes en note de la p. 57). Les deux premiers chapitres ont trait à l'Église orthodoxe en elle-même. On y trouve des choses tirées surtout des penseurs russes, qui commencent, à force d'être ressassées, de lasser le lecteur occidental, et font espérer, pour l'honneur même de l'Orthodoxie, qu'elle vaut plus que ce qu'on en dit ainsi. Le troisième chapitre passe en revue les relations de l'Église orthodoxe avec les autres Églises chrétiennes. Plus qu'avec l'Église catholique, qui, à cause du primat de Pierre, a une ecclésiologie trop différente de la sienne, mais qui tout comme le même apôtre pourra un jour se convertir, l'Orthodoxie éprouve de la sympathie envers les confessions non catholiques de l'Occident ; elle les a d'ailleurs précédeés dans la protestation contre les prétentions romaines ; elle se sent presque pleinement d'accord avec les vieux-catholiques. Le P. Z. affirme cependant, p. 78, ne pas vouloir juger les autres Églises. Le quatrième chapitre est consacré à l'unité ou plutôt à l'unicité de l'Église, comme problème de la théologie de l'Orient orthodoxe ; il est le plus original du volume, à notre avis, car il expose une évolution, libérale en l'occurence, certains théologiens cessant de considéror leur Église comme l'unique Église du Christ, et adoptant ainsi le point de vue œcuménique, essentiel d'après l'A. ; le seul fait de la participation de l'Orthodoxie au Mouvement œcuménique leur donne raison (p. 68). Plus loin (p. 76) il semble ne pas partager entièrement cette position et propose pour expliquer les rapports interconfessionnels de son Église, la solution toujours facile du mystère, que recouvre le terme de Corps mystique du Christ. Il est rare de rencontrer celui-ci chez un auteur orthodoxe, et le nôtre lui donne un sens qui n'est pas acceptable pour un catholique. Le cinquième chapitre a comme sujet la catholicité de l'Église. Pleinement réalisée dans l'Église primitive, cette propriété, dont le nom n'est pas scripturaire et s'est forgé précisément à l'époque post-apostolique, a revêtu dans la suite en Occident la forme de l'universalité, et en Orient celle, plus essentielle, de *Sobornost* que l'A. comprend comme Chomjakov. Dans un dernier chapitre le Mouvement œcuménique est présenté, avec beaucoup de sympathie et même d'émotion, comme l'expression contrite de la nostalgie de la plénitude chrétienne, et comme remède au désordre du monde contemporain depuis sa sécularisation. L'Église orthodoxe y a sa grande part à prendre, en témoignant de l'ecclésiasticité et de la catholicité de l'Église indivise.

Le lecteur au courant de l'Orthodoxie et du Mouvement œcuménique, jugera aisément par lui-même que le volume du P. Z. n'apporte pas de contribution originale au problème et ne pourrait faire pendant du côté orthodoxe, comme son titre aurait pu le faire croire, au *Chrétiens désunis*

du P. Congar. Dernière réflexion : on est frappé combien la théologie biblique, pourtant si justement en honneur dans les milieux œcuméniques, y occupe une place minime, nulle même. D. C. L.

Local Councils of Churches, their Formation and their Work. — The Churches and the United Nations. — Speaking the Truth in Love a call to Work for Christian Unity. Londres, B. C. of Ch., 1948-49 ; 3 fasc. in-8, 12 + 8 + 20 p. — The Era of Atomic Power. Londres, S. C. M. Press, 1946, in-8, 84 p.

Les trois premières brochures représentent une graduation remarquable : il s'agit 1° de ce que font les Églises locales, 2° de ce que les diverses Églises font par rapport aux Nations Unies, et 3° nous avons un excellent appel à travailler pour l'Unité chrétienne.

La première de ces brochures montre le désir d'entente qui grandit tous les jours et les réalisations accomplies jusqu'à présent. C'est le plan de l'amitié par les Églises. Dans ce domaine la brochure enregistre avec satisfaction certaines collaborations avec les catholiques dans la sphère sociale et charitable.

La deuxième brochure cite la parole du Dr. Temple prononcée au moment de son intronisation comme archevêque de Cantorbéry et qui développe que le grand fait nouveau de nos temps modernes est le désir de rapprochement, d'amour et d'unité qui a saisi les chrétiens. « Aucun effort humain, dit le prélat, n'aurait su obtenir un tel résultat : il est clair que Dieu travaille les hommes dans le sens de l'Union ».

La troisième brochure dit : « Dieu est essentiellement Un — donc : les hommes qui doivent être à son image devraient être un aussi ». En outre la désunion est extrêmement désavantageuse en matière d'apostolat. La deuxième partie de la brochure passe en revue les efforts faits et les résultats obtenus dans l'histoire déjà longue du mouvement pour l'union chrétienne.

Le *British Council of Churches* avait formé une Commission en 1946 pour étudier quelles pourraient être les incidences de l'âge atomique sur la vie des Églises — et cela aussi bien pour le bien que pour le mal. Cette Commission à examiné les rapports qui lui ont été faits et publié le résultat de ces recherches dans un texte qui ne laisse rien à désirer quant à la précision et les responsabilités que les Églises chrétiennes encourent devant l'immensité du bouleversement créé par la bombe atomique. A.

Imprimatur *Cum permissu Superiorum.*

P. BLAIMONT, vic. gen.

Namurci 1 jun. 1948.

ESPRIT ET VIE

REVUE TRIMESTRIELLE

PUBLIÉE PAR L'ABBAYE DE MAREDSOUS

ESPRIT ET VIE s'intéresse à l'ensemble des réalités et des problèmes spirituels ; à côté d'articles sur la Bible, les Pères de l'Eglise, le monachisme, les écrits mystiques, etc..., on trouvera des études sur l'éducation, les problèmes sociaux, les sciences, les lettres et les arts, dans la mesure où ces divers sujets ont un rapport avec l'ordre spirituel.

ESPRIT ET VIE s'intéresse à tous les courants spirituels, catholiques et non-catholiques, chrétiens et non-chrétiens ; on y trouvera une chronique régulière sur ces courants dans divers pays du monde.

ESPRIT ET VIE est une revue ouverte à tous les points de vue, et à toutes les formes sincères de recherche de Dieu.

Prix de l'abonnement : Benelux : 90 francs belges.
France : 480 francs français.
Autres pays : 115 francs belges.

Paiement : par virement au C. C. P. 520.68 des Editions de Maredsous (mention : Revue *Esprit et Vie*) ;

par virement au C. C. P. 6184.68 « *Esprit et Vie* » M. Trenel, 26, rue Saint Placide, Paris ;

par mandat postal belge ou international.

IRÉNIKON

Tome XXI. 3me trimestre 1948.

Saint Augustin et la pensée orientale.

« La tradition orientale, écrivait naguère V. Losskij, n'a jamais distingué nettement entre mystique et théologie, entre l'expérience personnelle des mystères divins et les dogmes affirmés par l'Église. Le dogme, exprimant une vérité révélée qui nous apparaît comme un mystère insondable, doit être vécu par nous dans un processus au cours duquel, au lieu d'assimiler le mystère à notre mode d'entendement, il faudra au contraire que nous veillions à un changement profond, à une transformation intérieure de notre esprit, pour nous rendre aptes à l'expérience mystique. Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. L'une est impossible sans l'autre : si l'expérience mystique est une mise en valeur personnelle du contenu de la foi, la théologie est une expression, pour l'utilité de tous, de ce qui peut être expérimenté par chacun » (1).

En Occident, la distinction entre la théologie et la mystique est beaucoup plus marquée. Elle l'est même à ce point que les théoriciens de la mystique sont très souvent des hommes qui n'ont aucune expérience personnelle des phénomènes qu'ils décrivent ; mais qui, en s'appuyant sur les

(1) V. Losskij, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, 1944, p. 6-7.

récits des mystiques authentiques, se sentent capables de parler avec beaucoup de pertinence de l'union à Dieu jusque dans ses manifestations les plus extraordinaires. Il ne faudrait pas croire cependant que tous les théologiens latins sont ainsi des faiseurs de systèmes et qu'ils n'ont jamais aperçu les rapports étroits qui unissent, en droit aussi bien qu'en fait, la doctrine et la vie, la théorie et la pratique, la théologie et la mystique. Les plus grands d'entre eux ont été de profonds mystiques, qui ont su tirer de leurs expériences personnelles des conclusions importantes pour leur enseignement, et qui, à l'inverse, se sont appuyés sur les traditions authentiques de l'Église pour y trouver l'élément de leur vie mystique.

Saint Augustin en particulier a merveilleusement uni dans sa personne le théologien et le mystique : il est d'autant plus important de le rappeler que, s'il jouit dans le catholicisme romain d'un crédit incomparable, il est souvent, en Orient, l'objet de critiques ou du moins de défiances injustifiées. En montrant que, par sa tournure d'esprit, par sa mentalité, encore plus que par sa formation, il se rapproche des Grecs, on rendra service, semble-t-il, à la cause de l'unité, et l'on écartera un malentendu fondamental entre Grecs et Latins.

* * *

Nous ne voulons pas, faut-il le dire, jouer au paradoxe. Nous reconnaîtrons donc volontiers que la formation première d'Augustin a été celle des jeunes Africains de son temps, beaucoup plus latine que grecque. Évidemment l'écolier de Thagaste, de Madaure et de Carthage a appris chez les grammairiens les rudiments du grec ; comme tout le monde il a expliqué les poèmes d'Homère et peut-être les comédies de Ménandre. Mais cela ne l'a pas mené bien loin. Il rappelle lui-même dans les *Confessions* l'aversion pro-

fonde que lui a inspirée l'étude du grec ; devenu grand, il n'a jamais cherché à approfondir sa connaissance de cette langue ; c'est tout au plus si, vers la fin de sa vie, les exigences de la controverse avec Julien d'Éclane l'ont obligé à consulter le texte original de quelques théologiens orientaux et si ses travaux d'exégèse l'ont amené à étudier d'assez près la version des Septante ainsi que le texte du Nouveau Testament. On n'a pas encore fini de discuter sur les limites exactes de ses connaissances linguistiques ; alors même qu'on convenait à penser qu'il a su plus de grec que l'on ne dit parfois, on n'en fera jamais un helléniste consommé. De par sa formation scolaire, saint Augustin est essentiellement un Latin.

Si l'on met à part les écrivains classiques, ceux qu'on étudiait obligatoirement dans les écoles, le meilleur de ce qu'il a jamais lu en fait d'auteurs grecs, il l'a lu dans des traductions ou dans des adaptations. A Carthage, il a eu entre les mains les *Catégories* d'Aristote qu'il se vante d'avoir comprises sans le secours d'aucun maître. Plus tard, un de ses amis de Milan lui a fait connaître certains livres des platoniciens, peut-être le *de Regressu animae*, la Philosophie des oracles, le *De imaginibus* de Porphyre ; plusieurs traités des Ennéades de Plotin, quelques passages tout au moins du Timée et du Phèdre de Platon. Ce n'est évidemment pas beaucoup. A-t-il éprouvé plus tard le désir d'accroître ses connaissances philosophiques, de lire dans le texte original l'ensemble des Ennéades ? La chose est possible, bien qu'on n'ait pas réussi à le prouver d'une manière incontestable.

En fait d'auteurs chrétiens, son information n'est pas plus étendue. Il n'éprouve pas la curiosité de saint Ambroise qui est au courant des derniers ouvrages parus en Orient, et qui tout de suite les adapte à l'usage de ses auditeurs ou de ses lecteurs occidentaux. A plus forte raison ne se propose-t-il pas, comme saint Jérôme et Rufin, de répandre parmi les

Latins la connaissance des anciens docteurs eux-mêmes. Il n'ignore pas que les Grecs ont beaucoup écrit sur la Trinité, et lorsqu'il se décide à commencer son grand ouvrage sur ce mystère, c'est en partie pour donner à ses compatriotes l'équivalent de ce que possèdent déjà les fidèles orientaux, mais il ne traduit pas les livres des autres, et ne cherche même pas à les lire : son traité sera essentiellement le résultat de ses méditations. Son exégèse est aussi personnelle que sa théologie. Évidemment il a entendu souvent Ambroise expliquer les livres saints dans la chaire de Milan, et tout de suite il a été conquis par la méthode allégorique ; plus tard, il a relu les commentaires du grand évêque ; peut-être même, grâce aux traductions de saint Jérôme et de Rufin, a-t-il pris directement contact avec Origène. Dans l'ensemble, il doit assez peu à ses devanciers grecs.

Si son information livresque est ainsi beaucoup plus latine que grecque, comment peut-on soutenir que saint Augustin reste susceptible d'être adopté par l'Orient ? Il faut ici faire appel aux tendances les plus profondes de son esprit et souligner la parenté de son âme avec celle de Platon, le plus parfait des philosophes grecs. Cette parenté se découvre dès le premier contact du rhéteur milanais avec les livres des platoniciens. Au moment où saint Augustin rencontre ces livres, il est pleinement détaché du manichéisme, mais il reste hésitant sur la voie à suivre ; il multiplie les questions sur l'origine et sur la nature du mal ; il voit dans la matière l'unique réalité subsistante, et se perd dans les contradictions que présente le matérialisme. La doctrine de Platon et de ses disciples lui apporte la délivrance. Il lui apparaît clairement, après l'erreur commune, que sont bonnes les choses qui se corrompent. Si elles étaient souverainement bonnes, elles ne pourraient se corrompre ; et si elles n'étaient bonnes à aucun degré, elles ne le pourraient pas davantage (1).

(1) *Conf.*, VII, XII, 18.

Il découvrit dans le même temps que tout était l'œuvre du Dieu éternel et tout-puissant, du Dieu infiniment bon, et que par suite tout est à sa place dans l'univers créé. Il comprit enfin et sentit qu'au-dessus du monde matériel, le monde des esprits est plus réel encore et plus beau, que Dieu devait donc être un esprit pur et attirer irrésistiblement vers Lui les esprits qu'il a créés à son image et à sa ressemblance :

« Ce fut ainsi, dit-il, que par degrés je montai des corps à l'âme, qui sent par l'intermédiaire du corps ; et de là à cette forme intérieure à laquelle les sens corporels communiquent les perceptions extérieures et qui marque la limite de l'intelligence des animaux ; et de là encore à cette puissance rationnelle au jugement de laquelle est soumis ce que les sens corporels ont perçu. Mais cette puissance elle-même se renconnaissant comme sujette au changement, s'élève à l'intelligence d'elle-même : elle entraîne la pensée hors de la tyrannie des habitudes, elle se dérobe à l'essaim des fantômes avec leurs suggestions contradictoires, pour découvrir de quelle lumière elle était inondée, quand elle clamait sans aucune hésitation que l'immuable doit être préféré au muable. Elle parvient enfin dans l'éclair d'un regard frémissant, à l'Être lui-même » (1).

Comment expliquer un tel émoi, une si parfaite communion entre les doctrines énoncées par Plotin et l'âme de son lecteur ? Lorsque nous abordons, nous autres, l'étude des *Ennéades,* nous sommes loin d'éprouver de pareilles émotions : les développements du philosophe nous paraissent étranges et subtils, son argumentation compliquée, ses conclusions incertaines. Augustin, dès le premier moment, est saisi du feu sacré. Il se reconnaît, il se retrouve en quelque sorte dans les élans qui font passer le philosophe du monde sensible à l'univers spirituel, et qui l'entraînent jusqu'à Dieu lui-même. Cette harmonie spontanée est indéniable. Elle devrait

(1) *Ibid.,* VII, xvii, 23.

être constatée même si elle n'apportait pas la solution totale du problème que nous avons posé. Il y a dans le monde des familles d'âmes, et chacun de nous appartient par droit de naissance à l'une d'entre elles. Augustin est un platonicien ; il l'aurait été même si les livres platoniciens lui étaient demeurés inconnus. Nous ne voulons pas dire que sa philosophie aurait été exactement la même, que ses doctrines auraient pris la même allure, et se seraient exprimées dans le même vocabulaire. Du moins peut-on croire qu'elles auraient été caractérisées par le même amour des choses invisibles, par la même interprétation du monde visible.

* * *

Comme Platon, comme tout le monde, devrait-on dire peut-être, saint Augustin prend comme point de départ de ses recherches le monde visible des sens, des couleurs et des formes. Mais à la différence de beaucoup d'autres, il se laisse conquérir et charmer par lui. Il aime la mélodie des douces cantilènes, les formes belles et variées, les couleurs brillantes et fraîches ; il aime surtout la lumière qui baigne toutes ces choses et les transforme. Depuis sa conversion, il se défie des séductions de ses sens ; il voudrait, semble-t-il, pouvoir fermer ses yeux et ses oreilles pour se livrer entièrement à la contemplation du monde invisible. Mais il a beau faire, le spectacle d'un lapin poursuivi par un chien, d'un lézard qui happe une mouche au passage, d'une araignée qui file sa toile, suffit à le distraire et à l'intéresser (1). Nous comprenons sans peine ces dispositions ; dans son Afrique natale la lumière est si belle, le soleil si éclatant, les couleurs si vives qu'on ne peut guère échapper à une telle splendeur. De ce point de vue, l'Afrique ressemble à la Grèce. Ici comme là ce sont les mêmes contrastes d'ombres et de

(1) *Ibid.*, X, XXXV, 57.

clarté, la même opposition du jour et de la nuit, la même épouvante des ténèbres, la même confiance dans la présence du soleil.

Si beau qu'il soit, le monde visible ne se suffit pas. Il est une échelle par le moyen de laquelle l'esprit s'élève jusqu'à Dieu. La dialectique d'Augustin rejoint ici celle de Platon. Lorsque Aristote veut démontrer l'existence de Dieu, il pose en principe que le mouvement ne trouve pas en lui-même une explication suffisante, et qu'il faut nécessairement s'arrêter à un premier moteur, cause de tous les mouvements existants et immobile lui-même. Les stoïciens de leur côté décrivent longuement la beauté, l'ordre, l'harmonie du monde créé, et concluent de là à l'existence d'une intelligence souveraine qui ait produit cette beauté. Tout autre est la méthode suivie par saint Augustin : au lieu de construire laborieusement un syllogisme, son esprit s'élève peu à peu des créatures inférieures aux créatures supérieures. « Nous parcourûmes degré par degré, déclare-t-il lui-même, en racontant l'extase d'Ostie, les choses corporelles et le ciel lui-même, d'où le soleil, la lune, les étoiles répandent sur la terre leur clarté, et nous montions, méditant, célébrant, admirant vos œuvres au dedans de nous-mêmes ; et nous parvînmes jusqu'à nos âmes, et nous les dépassâmes, pour atteindre cette région d'inépuisable abondance, où vous rassasiez éternellement Israël de l'aliment de vérité, là où la vie est la Sagesse, principe de tout ce qui a été et sera sans qu'elle ait été faite elle-même : car elle est immuable aujourd'hui comme elle le sera toujours » (1). Bien que ce récit s'applique d'abord au souvenir d'un événement précis, il traduit en même temps que d'autres expériences analogues, une méthode réfléchie et délibérément voulue.

Cette méthode est celle qu'avait déjà suivie Platon. Au lieu d'aboutir à l'Être abstrait, à la pensée de la pensée, à

(1) *Ibid.*, IX, 1, 24.

l'Acte pur, au moteur immobile, c'est-à-dire en définitive à une abstraction froide et sans vie qui n'intéresse personne et ne s'intéresse à personne, elle atteint directement Celui qui est le Bien suprême, la souveraine Beauté, et en qui l'âme entière trouve son définitif repos, « éternelle vérité, vraie charité, chère éternité »(1). Certes, le Dieu d'Augustin n'est pas le Dieu de Platon. Les critiques n'ont pas encore fini de discuter sur ce dernier, et de se demander les rapports qui existent — s'ils existent — entre le démiurge et l'Idée de Dieu, et il ne nous appartient pas de les suivre sur ce terrain. Du moins était-il permis de souligner la ressemblance du procédé dialectique : de part et d'autre, c'est la même ascension de l'âme qui dépasse peu à peu les créatures visibles et qui monte jusqu'au soleil invisible, modèle et archétype de tout ce qui tombe sous les sens.

Ce monde visible, en effet, n'est pas seulement l'échelle grâce à laquelle l'esprit s'élève à la contemplation de l'invisible. Il porte encore le vestige, la trace, le signe de Dieu. Il en est, par imitation, le sacrement et celui qui sait regarder n'a pas de peine à reconnaître partout la marque de son action que Dieu a imprimée dans les choses. Saint Augustin d'ailleurs ne connaît qu'un seul Dieu, le Dieu qui s'est révélé aux hommes, d'abord par les prophètes, puis par son Fils unique, qui est aussi son Verbe, le Dieu qu'enseigne l'Église catholique, le Dieu unique en trois personnes. C'est de la Trinité qu'il cherche donc le vestige dans les créatures, et c'est elle qu'il se plaît à retrouver partout. Les analogies qu'il relève avec une pieuse curiosité, nous semblent aujourd'hui un peu puériles, et nous sommes loin d'y attacher la même importance que lui. Il nous importe assez peu de constater que le nombre trois est répandu en toutes choses ; nous sommes même devenus incapables de le reconnaître au passage, dans le soleil, le rayon et la lumière, dans l'ar-

(1) *Ibid.*, XII, x, 16.

bre, le tronc et les branches, dans la source, le fleuve et l'eau. La ferveur d'Augustin ne nous en émeut pas moins ; nous aimons en tous cas l'attention passionnée avec laquelle il découvre la sacramentalité de l'univers. Naturellement cette ferveur s'accroît lorsqu'il arrive à l'homme, qui ne porte plus seulement le signe de Dieu, mais qui, selon le langage de l'Écriture, a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'homme possède même plusieurs images de Dieu, dont la plus simple est la pensée, la connaissance et l'amour : « De même que, dans l'âme qui s'aime, son amour et elle font deux choses, ainsi dans l'âme qui se connaît, l'âme et la connaissance qu'elle a d'elle-même font également deux choses, d'où il suit que l'âme, son amour et sa connaissance font trois choses : ces trois choses ne font qu'un, et quand elles sont parfaites, elles sont égales entre elles » (1). Comme Dieu est lui-même, d'une manière incomparablement plus parfaite, être, connaissance et amour, se mesure par là la grandeur de l'homme qui se rapproche de Dieu, autant que cela est possible à une créature.

Du moment qu'il faut chercher partout l'invisible sous le signe visible, l'Écriture sainte, qui contient le message de Dieu à l'humanité n'échappe pas à cette loi générale. Pendant longtemps, Augustin avait été arrêté par les exigences de l'interprétation littérale des livres saints ; il ne pouvait admettre que ces livres parlassent de Dieu d'une manière apparemment indigne de Lui, et trouvait plus sage de les rejeter en bloc, que d'accepter leur anthropomorphisme. Les prédications de saint Ambroise firent sur ce sujet la lumière en son esprit : « Je fus ébranlé, dit-il, à l'entendre souvent résoudre suivant l'esprit divers passages choisis de l'Ancien Testament, dont l'interprétation littérale me donnait la mort... Je me réjouissais que l'ancienne Loi et les prophètes ne me fussent plus proposés à lire du même œil qui m'y fai-

(1) *De Trinit.*, IX, 4.

sait remarquer naguère tant d'absurdités, quand je reprochais à ces saints des sentiments qu'en réalité ils n'avaient jamais eus. Et j'aimais à entendre Ambroise répéter souvent dans ses sermons au peuple comme une règle recommandée avec insistance : La lettre tue et l'esprit vivifie » (1). Faut-il faire ici intervenir l'influence directe ou indirecte d'Origène, cela n'est pas très sûr. Au temps de son séjour à Milan, Augustin n'avait encore rien lu d'Origène, et saint Ambroise, pour expliquer allégoriquement l'Écriture, avait recours à bien d'autres maîtres qu'aux docteurs alexandrins. L'attrait exercé sur l'âme du jeune rhéteur par la méthode préférée de l'Évêque, tient surtout à la nature de son âme avide de mystère, et désireuse de dépasser les ombres, pour atteindre la lumière de la vérité. Une fois de plus, c'est le nom de Platon qui s'impose : les mots et les phrases de la Bible sont comme les images qui défilent sur les parois éclairées de la caverne. Que les captifs se retournent, ils aperçoivent dans la pleine lumière les réalités idéales.

* * *

Si orientée qu'elle soit vers la réalité invisible, la philosophie de saint Augustin ne se perd jamais dans les nuées : elle est au contraire concrète et vivante, et par là encore elle répondait aux exigences des esprits formés par la philosophie hellénique. Autre chose est la rêverie qui s'égare à la recherche d'un monde vaporeux et constamment fuyant, autre chose la poursuite d'un bel idéal, supérieur au monde connu par les sens. La première est stérile et conduit à l'inaction. La seconde est au contraire vivifiante et féconde. L'âme excitée par l'idée du bien se met entièrement à la recherche du bien ; en dépit des obstacles, elle ne s'arrête pas avant de l'avoir trouvé ; chaque progrès de l'esprit dans

(1) *Conf.*, V, XIX, 24 ; VI, IV, 6.

sa marche vers la vérité est par là même un progrès vers le Bien et vers le Beau, car la vérité, qui est une lumière, est également une vie.

Sans doute, pour atteindre Dieu, autant qu'il leur est possible de l'atteindre en ce monde, les hommes, du moins la plupart d'entre eux et la plupart du temps, doivent prendre de longs chemins, qui sont ceux de la vie morale. De temps à autre, il arrive à des priviligiés de jouir pendant de rapides instants de la possession du Seigneur. Plotin déclarait avoir eu deux ou trois fois dans sa vie une telle faveur, et saint Augustin a été, lui aussi, élevé jusqu'à la contemplation mystique. Ce sont là des exceptions. D'une manière habituelle, il faut lutter contre l'entraînement des passions, purifier son âme en la dégageant de tout attachement aux choses créées, pratiquer les commandements et d'abord celui de la charité. A ne regarder que ces démarches, la vie humaine paraît se ramener à un pur moralisme, et facilement celui qui les enseigne est qualifié, avec une sorte de dédain, de moraliste par ceux qui se piquent de mysticisme.

Il faut s'entendre sur ce point. Le premier devoir d'un évêque, est de conduire vers la perfection les âmes dont il a la charge. Aussi doit-il, dans ses homélies en particulier, insister sur la conduite de la vie quotidienne et donner aux fidèles les conseils dont ils ont besoin pour éviter le péché, pour résister à la tentation, pour faire le bien. Quelques-uns semblent s'arrêter là, saint Césaire d'Arles, par exemple, qui peut être regardé comme le type du prédicateur populaire vers la fin de l'antiquité chrétienne. Pourvu que les baptisés se conduisent honnêtement, et qu'ainsi ils méritent de conquérir le ciel, on n'a rien à leur demander de plus. Dans ces conditions, la vie chrétienne prend assez facilement l'allure d'une comptabilité en partie double, où les péchés sont inscrits dans une colonne, et les actes vertueux dans

l'autre. Au moment de la mort, on arrête les écritures et on établit le solde. Selon qu'il est positif ou négatif, l'âme obtient le bonheur du ciel ou est condamnée aux peines éternelles de l'enfer. Il n'y a là, faut-il le dire, aucun idéal, aucun élan ; la religion elle-même, en tant qu'elle doit établir des relations personnelles entre l'âme et Dieu, n'a plus rien à faire en de telles conditions.

Tout autre est l'attitude de saint Augustin. Il prêche la morale, et il tient comme un des devoirs essentiels de sa charge de le faire. Mais il n'oublie jamais que le but de la vie est la possession de Dieu, l'union avec Dieu dans l'éternelle félicité. Au lieu d'être anthropocentrique, son enseignement est théocentrique et ceci est capital. Le *De beata vita,* livre qui date du début de sa conversion, expose sur la béatitude une doctrine qui n'a jamais été reniée par l'évêque d'Hippone ; le vrai bonheur, la félicité parfaite consiste à posséder Dieu. Aussi longtemps que nous cherchons, que nous ne nous abreuvons pas encore à la source, nous n'avons pas atteint notre mesure, et c'est pourquoi, bien que déjà Dieu nous aide, nous ne sommes pas encore sages et heureux (1). La prière qui ouvre les *Soliloques* traduit avec une particulière éloquence les mêmes idées :

« Dieu, de qui on ne se détourne que pour tomber, vers qui se tourner c'est se relever, en qui demeurer est trouver un appui solide, sortir de toi c'est mourir, revenir à toi c'est revivre, habiter en toi c'est vivre, Dieu que nul ne perd s'il n'est trompé, que nul ne cherche sans appel préalable, que nul ne trouve s'il n'est d'abord purifié ; Dieu dont l'abandon équivaut à la mort, la recherche à l'amour, la vue à l'entière possession ; Dieu vers qui la foi nous pousse, vers qui l'espérance nous dresse, à qui la charité nous unit ; Dieu par qui nous triomphons de l'ennemi, c'est à toi que j'adresse ma prière » (2).

(1) *De beata Vita,* 351.
(2) *Soliloq.*, I, 1, 3.

Sans peine on multiplierait ces textes. Cela même n'est pas nécessaire, car rien n'est plus évident que l'orientation générale de la pensée augustinienne. Celui à qui nous conduit l'évêque d'Hippone, celui qui est la vie en même temps que la Vérité, n'est autre que Dieu, en dehors de qui l'âme est incapable de trouver le repos. De même que tout part de lui, tout retourne à lui ; le connaître c'est l'aimer, et c'est aussi le posséder. La science ne se distingue donc pas de la possession, ou plus exactement elle n'en est pas séparée. Lorsque saint Augustin entreprend son gros ouvrage sur la Trinité, il se propose de rendre service à ses frères de langue latine, qui jusqu'alors ne possèdent que des ouvrages trop courts et trop condensés, comme celui de saint Foebade d'Agen, ou des écrits d'intelligence difficile pour la plupart des lecteurs, comme celui de saint Hilaire de Poitiers. Il veut aussi mettre en relief, à côté des textes scripturaires qui appuient l'enseignement traditionnel de l'Église, les analogies naturelles qui permettent de retrouver partout la trace de Dieu ; il désire enfin rendre un témoignage personnel de sa croyance et manifester sa foi reconnaissante aux trois personnes de la sainte Trinité. Tout le long de son ouvrage, il laisse sa tendre piété s'exprimer au milieu des développements en apparence les plus arides et les plus secs. Lorsqu'il arrive au terme de son effort, il conclut par une admirable prière :

« Dirigeant toute mon attention vers la règle de la foi, autant que je l'ai pu, et autant que vous m'en avez donné la force, je vous ai cherché et j'ai désiré voir des yeux de l'intelligence ce que j'ai cru. J'ai beaucoup travaillé, beaucoup discuté, Seigneur, mon Dieu, et mon unique espérance ; excusez-moi de peur que je ne me fatigue et que je ne veuille plus vous chercher, mais au contraire faites-moi chercher ardemment votre face. Donnez-moi des forces pour vous chercher, vous qui m'avez fait vous trouver, et qui m'avez

donné l'espérance de vous trouver tous les jours davantage. Ma force et ma faiblesse sont en votre présence : soutenez l'une, guérissez l'autre. Devant vous sont aussi ma science et mon ignorance : Recevez-moi quand j'entrerai là où vous m'avez ouvert la porte, et ouvrez-moi celle que vous tenez encore fermée, et à laquelle je frappe. Que je me souvienne de vous, que je vous comprenne, que je vous aime. Augmentez ces trois choses en moi en attendant que vous me reformiez tout entier » (1).

Plus encore que le *De Trinitate*, les Sermons, particulièrement les homélies sur le quatrième évangile, mettent en relief l'importance vitale du dogme trinitaire, car ce n'est plus à des évêques ou à des laïcs instruits que s'adresse l'évêque d'Hippone, mais à des simples croyants sans aucune culture : il les engage à s'aimer mutuellement pour réaliser en quelque sorte dans leur vie l'image de l'amour réciproque du Père et du Fils : « Les premiers fidèles étaient tant de mille, et cependant ils ne formaient qu'un seul cœur ; ils étaient tant de mille et ils n'étaient qu'une seule âme, mais où ? en Dieu. Combien à plus forte raison, Dieu lui-même est-il un... S'il suffit de s'unir à Dieu pour que la charité fasse d'un grand nombre d'âmes une seule âme, de plusieurs cœurs un seul cœur, que ne doit pas opérer la source même de la charité dans le Père et le Fils ? La Trinité n'y est-elle pas, à plus forte raison, un seul Dieu ? C'est de là en effet que nous est venue la charité de l'Esprit-Saint lui-même, comme nous le dit l'apôtre : la charité de Dieu a été répandue dans vos cœurs par l'Esprit-Saint qui vous a été donné » (2).

De telles formules sont significatives. Non seulement saint Augustin ne redoute pas d'enseigner les dogmes, même les plus élevés, les plus inaccessibles à l'intelligence humaine, devant de pauvres auditeurs qui n'ont aucune préparation

(1) *De Trin.*, XV, 517.
(2) *In Joann.*, t. 39, 5 ; t. 14, 9.

théologique ; mais il s'efforce de montrer la place que tient, dans les plus humbles existences, la foi dans la Trinité des personnes divines. On pourrait comparer les *tractatus* de saint Augustin sur saint Jean et les prédications de saint Jean Chrysostome sur le même évangile : le moraliste est ici saint Jean Chrysostome plutôt que saint Augustin, et c'est l'évêque d'Hippone qui trouve les formules les plus expressives pour mettre en relief les grandeurs du Verbe et ses abaissements.

* * *

Il est vrai que si orientée vers Dieu qu'elle puisse être, la théologie de saint Augustin ne se laisse pas ramener à celle de la plupart des maîtres de l'Église orientale. Pour ceux-ci, le but de la vie est l'union à Dieu, la divinisation : le Verbe s'est fait homme, afin que les hommes deviennent des dieux. Formulée par saint Irénée, reprise et développée par saint Athanase, la doctrine de la théopoièse a traversé les siècles. Pour saint Augustin au contraire, comme pour presque tous les occidentaux, le salut consiste surtout dans la restauration de l'image de Dieu perdue par le péché, dans l'imitation de Dieu, dans la vie avec Dieu : il ne s'agit plus ici de devenir participant de la nature divine, mais de rejoindre Dieu dans une immense Cité dont il est le Souverain, et dont les anges et les hommes sont les habitants.

Or, la théologie entière est influencée par la conception que l'on se fait du salut. Les Latins et saint Augustin avec les autres, ont toujours insisté sur l'humanité du Christ. A leurs yeux, le Christ est un homme véritable, en tout semblable à nous, à qui rien ne manque en dehors de la personnalité, et qui s'est uni au Verbe de Dieu, tout en gardant les faiblesses et les misères de l'humanité. Les Grecs au contraire ont bien davantage regardé du côté de la divinité du Sauveur. Certes, celui-ci est aussi un homme à leurs yeux,

mais tellement divinisé, tellement surélevé au-dessus des conditions ordinaires de la nature humaine, que toutes ses œuvres sont des œuvres divines. La Croix elle-même n'est plus le gibet d'infamie sur laquelle il souffre jusqu'à la mort pour expier le péché des hommes ; elle est le trône sur lequel il manifeste sa gloire, d'où il règne sur l'Univers entier : il s'est soumis à son Père à l'heure qu'il a lui-même fixée, et son dernier soupir est la preuve suprême de sa divinité, puisque à cette heure même le soleil voile sa lumière, les rochers se fendent, les tombeaux s'ouvrent et les morts ressuscitent. C'est donc bien le Fils de Dieu, qui demeure avec nous dans la sainte eucharistie, qui nous rend concorporels et consanguins avec lui lorsque nous communions, qui nous unit indissolublement à lui : « Au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, saint Cyrille d'Alexandrie permet de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans exercice extraordinaire, et de s'assurer par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au-delà, et non pas seulement la garantie de l'immortalité mais aussi la garantie de l'apothéose » (1).

Le problème christologique venait précisément d'être posé par les sermons de Nestorius, et par les anathématismes de saint Cyrille, lorsque saint Augustin mourut en 430. Presque seul des évêques d'Occident, l'évêque d'Hippone avait été l'objet d'une invitation personnelle à prendre part au concile d'Éphèse, qui devait fixer le dogme catholique : il n'eut pas le temps de recevoir cette invitation. Mais on peut toujours se demander quelle aurait été son attitude en face des affirmations de Nestorius et des enseignements adverses de saint Cyrille. Il est à croire que, pas plus pour lui que vingt ans plus tard pour saint Léon le Grand, les formules cyrilliennes n'auraient semblé pleinement satissantes. Comme saint Léon sans doute, il aurait condamné

(1) L. DUCHESNE, *Autonomies ecclésiastiques*, 2e éd. ; Paris, 1905, p. 40.

les erreurs de Nestorius, parce que l'évêque de Constantinople tendait à diviser l'unique personne du Verbe incarné, mais aux anathématismes, il aurait opposé l'affirmation formelle de la subsistance des deux natures, agissant chacune selon sa propre forme. Les exposés que nous possédons de sa christologie ne nous laissent pas le moindre doute à ce sujet.

Il est d'ailleurs assez inutile de se poser de pareilles questions, puisque l'histoire n'est pas le résultat des hypothèses, mais celui des faits. On peut cependant ajouter que les expressions qu'emploie saint Augustin n'ont pas la sécheresse impérative de celles qui caractérisent le tome de saint Léon à Flavien. L'évêque d'Hippone n'était pas le pape. Il n'avait pas à définir la foi catholique dans un document officiel, destiné à un patriarche de Constantinople et fait pour mettre en lumière les erreurs du moine Eutychès. Et puis, il avait un autre tempérament spirituel que le pape ; il était doux et aimant, il avait un cœur largement ouvert sur les choses et sur les hommes. Il était naturellement et surnaturellement porté à la contemplation ; disons d'un mot, qu'il faut employer ici au sens strict, qu'il était mystique. Même en théologie, les éléments personnels jouent un rôle qu'il n'est pas permis de négliger. C'est saint Augustin, ce n'est pas saint Léon, qui a trouvé pour parler du Sauveur ces accents émouvants : « Comme vous nous avez aimés, ô bon Père, vous qui n'avez pas épargné votre Fils unique, mais qui pour nous l'avez livré aux impies ! Comme vous nous avez aimés, nous pour qui ce Fils qui n'avait pas regardé comme une usurpation l'égalité avec vous, s'est fait obéissant jusqu'à la mort de la Croix, seul libre parmi les morts, ayant le pouvoir de déposer sa vie et le pouvoir de la reprendre, à la fois pour nous vainqueur et victime devant vous ; vainqueur parce que victime ; à la fois pour nous, prêtre et sacrifice devant vous, prêtre parce que sacrifice ; nous transformant devant vous d'esclaves en fils, naissant de

vous, obéissant à nous. A juste titre, notre espoir est fondé sur lui, car par lui vous guérissez toutes nos langueurs, par lui, qui siège à votre droite et vous supplie pour nous : sans quoi je désespérerais. Nombreuses et grandes sont mes langueurs, oui nombreuses et grandes, mais votre remède est plus puissant. Nous aurions pu croire que votre Verbe était trop loin pour s'unir à l'homme, et nous étions désespérés de nous-mêmes. Mais il s'est fait chair, et il a habité parmi nous » (1).

Ce langage est-il grec ou latin ? N'est-il pas simplement humain ? Et tous ne peuvent-ils pas s'accorder pour le comprendre et pour l'employer ? Il ne faut pas hésiter à dire que c'est précisément par la puissance de ses sentiments que saint Augustin n'a pas cessé d'attirer à lui des multitudes de disciples, en dépit de certaines formules qui étonnent, voire de certaines affirmations, qui, venant d'une autre plume que la sienne, risqueraient peut-être de scandaliser.

* * *

On pense bien qu'en écrivant cela, j'ai surtout eu vue ses enseignements sur la grâce. Il faut bien venir à en parler, puisque le plus souvent on entend sous le nom d'Augustin proposer des doctrines relatives à la grâce à l'exclusion de tout le reste. Que ce soit là une erreur, on n'en saurait douter. Chez les esprits à la famille desquels appartient l'évêque d'Hippone, encore plus que chez les autres, et qui voient toutes choses dans leur ensemble, il est impossible de séparer ce qui est intimement uni. La grâce est comme une pierre dans l'ensemble d'une construction. Non seulement l'édifice perd quelque chose de sa solidité et peut même s'écrouler si on en enlève une pierre d'assise, mais chaque pierre vaut surtout par la place qu'elle occupe dans la maison et en vue de laquelle elle a été taillée.

(1) *Conf.*, X, XLIII, 59.

Il est vrai cependant que les discussions relatives à la grâce occupent dans les œuvres de saint Augustin, surtout dans celles qu'il a écrites vers la fin de sa vie, une place prépondérante. Les circonstances historiques sont responsables de ce fait, comme elles le sont des ouvrages contre Eunomius rédigés par saint Basile, par saint Grégoire de Nysse, par Didyme d'Alexandrie, comme elles le sont aussi des livres composés contre Apollinaire par le pseudo-Athanase, par saint Grégoire de Nysse, par Diodore de Tarse, par saint Cyrille d'Alexandrie et par d'autres encore. Si saint Augustin n'avait pas eu à lutter contre Pélage et contre Julien d'Éclane, il est probable qu'il ne serait pas devenu le docteur de la grâce que nous nous plaisons à saluer en lui.

Ajoutons que les idées développées par lui tiennent aussi pour une bonne part à ses expériences personnelles et qu'elles étaient déjà fortement ancrées dans son esprit, bien avant le début de la controverse pélagienne. Mieux que quiconque, saint Augustin avait éprouvé, au cours des longues et douloureuses recherches qui l'avaient enfin conduit à la vérité catholique, la toute-puissance de l'action divine dans les âmes et son caractère absolument gratuit. Qu'avait-il fait pour être l'objet des prévenances de Dieu, sinon pécher ? Dieu était venu le chercher au milieu de ses fautes, et il l'en avait retiré. Peu à peu il l'avait conduit par la main ; il lui avait donné une mère admirable ; il avait placé sur son chemin les hommes providentiels qu'il devait rencontrer, chacun à l'heure marquée par les décrets éternels. Lui n'avait eu qu'à se laisser faire, et son seul mérite, si l'on peut encore parler de mérite, avait été de se mettre à la disposition du Seigneur et d'obéir humblement à ses ordres. Ses propres misères étaient ainsi devenues pour lui des moyens de salut ; il fallait qu'il les connût pour pouvoir être sauvé. Comment, dans ces conditions, n'aurait-il pas traduit ses expériences dans son enseignement ?

Le problème du mal l'avait obsédé dès son enfance ; s'il avait adhéré au manichéisme, ç'avait été pour y découvrir une réponse à ses inquiétudes ; même après avoir reconnu les erreurs de cette doctrine, après avoir vu clairement que le mal n'était pas une substance, et que Dieu avait créé le monde bon, il avait gardé, de son long séjour parmi les manichéens, le sentiment, plus peut-être que l'idée, d'une corruption totale de la nature de l'homme en particulier. C'était donc dans une masse de péché, dans une masse de damnation, que Dieu choisissait ses élus, et ceux-ci ne pouvaient rien faire pour échapper à l'élection divine, sinon s'y soumettre avec une joie et une reconnaissance indicible.

En lisant les épîtres de saint Paul, surtout l'épître aux Romains, Augustin n'avait pas eu de mal à y retrouver ses propres idées ; comme lui, l'apôtre avait été l'objet d'une élection providentielle, purement gratuite ; comme lui, il avait obéi à l'appel impérieux de la grâce. Comme lui enfin, il avait pris une claire conscience du rôle qui devait être et devenir le sien, et il avait consacré sa vie à prêcher dans les nations l'Évangile de Jésus-Christ. Appuyé sur l'autorité de l'apôtre, Augustin ne pouvait concevoir aucune hésitation sur le bien-fondé de ses doctrines. Lorsque Pélage, Célestius et un peu plus tard Julien d'Éclane entrèrent dans la lice pour défendre la liberté humaine, et proclamer son pouvoir d'accomplir des choses bonnes, ils trouvèrent prêt à combattre un adversaire digne d'eux.

Avouons sans ambages que les idées développées par saint Augustin ne sont pas familières à la mentalité des théologiens orientaux. Ceux-ci insistent très volontiers sur la liberté, et lorsqu'on lit les homélies de saint Jean Chrysostome en particulier, on se rend compte de la distance qui sépare les deux points de vue. Julien d'Éclane, qui était fort intelligent et fort instruit, a tout de suite compris l'avantage qu'il pourrait tirer de ce fait, et, sans tarder, il accumule les

témoignages patristiques grecs, afin d'en tirer des arguments favorables à sa thèse. Julien pourtant raisonne en sophiste ; il choisit avec soin les passages qui lui sont favorables, et laisse soigneusement de côté ceux qui pourraient être interprétés contre lui.

Si favorables qu'ils soient à la liberté, les Grecs n'ignorent pas la nécessité du secours divin. Mais ils l'envisagent d'un autre point de vue. Alors que saint Augustin réserve son attention sur ce que nous appelons aujourd'hui les grâces actuelles, c'est-à-dire les secours momentanés que Dieu accorde aux âmes pour résister aux tentations, et accomplir des actes vertueux, ils préfèrent parler de la grâce habituelle, ou plus précisément de la présence de Dieu dans les âmes baptisées, de l'inhabitation en ces âmes des trois personnes divines. C'est en vertu de cette habitation que les chrétiens échappent à l'emprise du démon. L'expérience montre pourtant qu'ils restent capables de pécher et même qu'il leur arrive souvent de tomber dans le péché. Leur responsabilité se trouve alors engagée ; lorsqu'ils détruisent en eux ou seulement lorsqu'ils abîment l'image de Dieu, qui est gravée dans leurs cœurs, ils portent justement la punition de leurs fautes.

Quelques remarques s'imposent ici. On doit d'abord distinguer avec soin ce qui, dans les idées de saint Augustin, est entré officiellement dans l'enseignement de l'Église, parce que celle-ci y a reconnu la doctrine traditionnelle qu'elle avait reçue du Seigneur et des Apôtres, de saint Paul en particulier, et qu'elle n'avait pas le droit de l'abandonner — et ce qui appartient en propre à l'évêque d'Hippone. Au cours de ses discussions avec Julien, et même dans ses explications à Hilaire et à Prosper, Augustin a été amené à donner des précisions, à entrer dans des détails qui n'ont jamais été ratifiés, qu'on a par suite le droit, sinon le devoir, d'abandonner. Poussé à bout par un adversaire retors, il s'est laissé

entraîner à des exagérations, à des violences de langage, qui étonnent peut-être sous sa plume, mais qui s'expliquent au fond par les circonstances précises de la controverse. Lorsqu'on lit les sermons, y compris ceux de ses dernières années, on est à la fois surpris et étonné d'y découvrir des formules beaucoup plus mesurées, et une doctrine plus généreuse et plus optimiste. Le grand docteur ne se contente pas de reconnaître qu'il y a des questions réservées aux discussions des théologiens et qu'il est préférable de ne pas aborder en chaire, devant le peuple fidèle ; il ne cesse pas de rappeler à ses auditeurs que leur salut est entre leurs mains, que sans doute ils ont toujours besoin de la grâce, mais que Dieu ne refuse jamais sa grâce aux hommes de bonne volonté. La formule *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* est ainsi l'heureux correctif à la doctrine de la gratuité absolue de la grâce. S'il reste vrai en théorie que Dieu accorde la grâce à qui il le veut, et comme il le veut, sans que personne n'ait de compte à lui demander, il l'est aussi en pratique que Dieu, dans sa munificence paternelle accorde largement la grâce à tous les hommes, dont il veut le salut. Ce serait s'exposer à de grandes erreurs que d'oublier un de ces points de vue.

Il faut ajouter que, par un étrange renversement des valeurs, la doctrine augustinienne sur la grâce, même entendue dans le sens le plus strict, est incomparablement plus religieuse, plus mystique, que le moralisme de Pélage et de ses défenseurs. Nous avons dû tout à l'heure mettre en relief le caractère profondément religieux des théories grecques sur l'Incarnation. Oui. Mais si ensuite on insiste sur l'œuvre de la liberté, si l'on ne parle plus du tout ou si l'on parle peu de l'inhabitation du Christ dans les âmes, de la divinisation des fidèles, à quoi bon ? Saint Augustin n'a jamais nié la présence de Dieu dans l'âme des saints ; tout au contraire, il l'a maintes fois affirmée avec une précision et une force inégalables ; et ce n'est pas sa faute si ses disciples ou ses

interprètes ont oublié de mettre l'accent sur cet aspect de sa doctrine. Lorsqu'on compare ses sermons à ceux de saint Jean Chrysostome, on peut être amené à croire que ceux qui appuient davantage sur le moralisme ne sont pas ceux de l'évêque d'Hippone. L'homme qui gagne le ciel par ses propres efforts, par ses combats incessants contre le démon, par la pratique de l'ascèse, à quoi lui sert-il d'être devenu par adoption le fils de Dieu s'il n'y pense jamais ? Au contraire, l'homme qui garde par devers lui la conscience douloureuse de son impuissance, qui sait, en même temps qu'il la sent, la vanité de ses propres efforts, qui éprouve à tout instant l'impérieux besoin du secours divin, qui rapporte au Seigneur tout ce qu'il y a de bon en lui, ne mène-t-il pas une vie intensément religieuse ? Même l'enseignement de la prédestination absolue, avec ses insondables mystères, peut aboutir plus facilement à un acte de confiance totale, à une attitude de joyeuse soumission à la volonté du Père céleste, qu'à un pessimisme désabusé et à un découragement total. Les circonstances, les caractères personnels jouent en pareille matière un rôle souvent décisif. Il n'est pas jusqu'aux déviations caractérisées de l'augustinisme, au baïanisme et au calvinisme par exemple, qui ne possèdent une très grande valeur religieuse et ne soient capables de former des âmes pleinement soumises à la volonté de Dieu. Il appartient à l'Église de définir la véritable doctrine, de marquer exactement les limites en deçà ou au delà desquelles s'étend le domaine de l'erreur. Fixé et interprété par l'Église, l'augustinisme anthentique est dans son fond une admirable doctrine d'union à Dieu.

* * *

Les pages qui précèdent ne sauraient avoir la prétention d'épuiser un sujet aussi vaste et complexe. Elles auraient atteint leur but si elles avaient marqué exactement les

points sur lesquels doivent se fixer les esprits plus désireux de compréhension réciproque que de malentendus interminablement poursuivis. Il serait aussi puéril de reprocher à saint Augustin d'être un Latin qu'à saint Cyrille d'Alexandrie d'être un Grec ; et si je choisis le nom de saint Cyrille c'est parce que les deux hommes ont été contemporains et qu'ils auraient pu se connaître, qu'ils ont tout au moins entendu parler l'un de l'autre. On ne saurait effacer les différences individuelles de nationalités. Mais cela étant et au-dessus de ces différences, il y a les points communs, les affinités même des esprits, et leurs tendances : est-il exagéré de prétendre que saint Augustin, par son amour du monde invisible, par sa recherche constante des symboles et des signes, par son exégèse allégorique des Écritures se révèle très proche de la mentalité hellénique ? Bien qu'il ait peu fréquenté les philosophes et les théologiens de la Grèce, il appartient à la même famille et lorsqu'il rencontre les livres des néoplatoniciens, il les reçoit avec un joyeux enthousiasme, parce qu'il se reconnaît en eux. Si les érudits se doivent de marquer les limites exactes de ses lectures, cette question reste pour nous secondaire.

Ce qui compte, c'est la conception d'ensemble, la *Weltanschauung*, pour employer un mot commode et irremplaçable, que saint Augustin se fait des hommes et des choses. Il est clair que cette conception est puissamment théocentrique. Tout vient de Dieu, et tout retourne à Dieu. Deux amours ont fait deux cités. Aussi longtemps que le Christ n'est pas revenu dans sa gloire, les deux cités demeurent mélangées sur la terre, sans qu'il soit possible ni de les confondre, ni de les séparer. Mais lorsque la plénitude des temps sera accomplie, tous les élus seuls seront rassemblés dans le ciel. Alors Dieu sera tout en tous et l'Église trouvera son définitif achèvement. Il est vrai qu'Augustin, fidèle à l'enseignement traditionnel, ne croit pas à l'universalité de la Rédemption

et au salut du diable lui-même. Il se contente de montrer comment, dans le plan de Dieu, l'enfer, les démons, les damnés eux-mêmes ont encore un rôle à jouer et contribuent à assurer l'harmonie de l'ensemble. Mais la plupart des théologiens orientaux sont du même avis et il n'y a pas là difficulté. La vaste synthèse qui constitue *la Cité de Dieu* reste assez puissante pour séduire les esprits généreux. Dans l'antiquité chrétienne, le seul qui, avec saint Augustin, ait tenté et réussi une synthèse pareille est le grand docteur d'Alexandrie, Origène.

Gustave BARDY.

LIVRES ANNONCÉS

Aux **Éditions « La Boétie »**, 36, Rue de Loxum, Bruxelles.

F. M. DOSTOIEVSKY : *Les Possédés.* Traduction nouvelle et intégrale de N. Poltavtzev. 1947 ; in-8, 800 p. — F. M. DOSTOIEVSKY : *Humiliés et Offensés.* Trad. du même. 1947 ; in-8, 424 p. — J. A. GONTCHAROV : *Oblomov.* Roman en quatre parties. Traduction intégrale du russe par Jean Leclère. Préf. de H. Kharitonoff. 1946 ; in-8, 596 p. — FÉODOR SOLOGOUB : *Le Démon mesquin.* 1947 ; in-8, 330 p.

Aux **Éditions de la Bonne Presse**, 5, Rue Bayard, Paris.

ALBERT FLORY : *Charles de Montalembert.* (Coll. Les grandes figures chrétiennes). 1946 ; in-12, 96 p., 24 fr. — *Vingt-Cinq Lettres inédites* du P. de Foucauld. 1947 ; in-12, 98 p., 75 fr.

Varia.

Dr BIOT et Dr GALIMARD : *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses.* Paris, Spes, 1946 ; in-12, 320 p., 150 fr. — H. CH. CHÉRY, O. P. : *Pour bien dialoguer la Messe.* Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 48 p. — DONALD ATTWATER : « *In the Beginning was the World* ». Londres, Dickinson, 1944 ; in-12, 16 p., 6 p. — *The Bible Way to Answered Prayer.* (The Bible Way Series). Chicago, Biblion Publishers, 1945 ; in-16, 64 p.

Les sources du corps sociologique de l'Église.

Le titre est à prendre dans son sens littéral : il s'agit des sources du corps sociologique et non des sources de l'Église. Les analyses précédentes en effet (1) nous ont appris à distinguer dans l'Église plusieurs niveaux de profondeur : la *res tantum* qui est la communauté des hommes avec le Dieu Trinitaire ; la *res et sacramentum* qui est la communauté des hommes réunie par le Christ glorieux et qui constitue plus spécialement le corps mystique du Christ, et enfin le *sacramentum tantum* qui est la formation sociologique apparue dans le bassin méditerranéen il y a deux mille ans. Nous ne parlons ici que des sources du corps sociologique, c'est-à-dire des intentions concrètement mises en œuvre dans l'exercice de l'activité sociale de l'Église terrestre. Il s'agit de partir d'en bas, de l'humain, du visible et de rechercher à partir de là comment peuvent se composer dans une unité plus ou moins dialectique le divin et l'humain. Entre chrétiens tout le monde admet la *res* de l'Église ; l'évacuation des tendances libérales ramène l'accord au sujet de la *res et sacramentum* ; tout le monde pose le problème du *sacramentum tantum*. C'est ce problème concret qui est ici le nôtre : signification et possibilité de la sacramentalité de l'Église.

* * *

Les théories du pouvoir dans l'Église n'ont jamais été pensées indépendamment des théories du pouvoir politique :

(1) Cette conférence a été prononcée au cours d'une session d'études consacrée à l'Église.

c'est par rapport à celui-ci que le pouvoir ecclésiastique s'est toujours défini, soit directement, soit *a contrario*. La catégorie « pouvoir social » est une catégorie philosophique, et c'est pour cela que l'ecclésiologie relève, d'une certaine façon, de la philosophie du droit.

En survolant rapidement ce domaine très complexe, et en prenant comme référence la conclusion du livre de M. Roubier sur la *Théorie générale du droit* (1), on peut dire qu'au début de l'histoire du droit le législateur se considère comme le gardien de la coutume et l'arbitre des différends entre particuliers : il est uniquement le garant du droit auquel on accorde l'usage de la force. Plus tard le législateur se considère comme celui qui doit découvrir la véritable nature des choses et rétablir l'ordre perturbé par l'homme ; s'il doit exercer le pouvoir coercitif et l'activité judiciaire, il doit surtout faire œuvre de vérité, en rétablissant l'équilibre des lois éternelles compromis par l'homme : il apparaît comme le fonctionnaire du droit naturel. Aujourd'hui le législateur se considère comme celui qui doit promouvoir le progrès de la communauté qu'il dirige : il a une activité créatrice et la part de son initiative est première ; s'il doit être fidèle au passé de sa communauté et à la vérité des conditionnements qui l'affectent, il doit être surtout fidèle à l'avenir qui l'appelle.

L'application d'un tel schéma aux doctrines ecclésiologiques est très éclairante. Il nous donne en effet la clé d'interprétation de bien des événements.

Sans entrer dans les détails et sans en donner les preuves, on peut dire que jusqu'au Xe siècle à peu près, l'autorité dans l'Église s'est bornée à exercer la fonction que l'histoire du droit qualifie de primitive. L'autorité a pour fonction de déclarer la tradition divine ou apostolique. Le garant de l'autorité en exercice est objectif : c'est l'ancienneté du

(1) Paris, Sirey, 1946.

siège, l'universalité de ses dires (coutumier, pouvoir déclaratif). En dehors du domaine de la Révélation : foi, mœurs, son rôle ne s'étend que d'une manière indirecte.

Saint Augustin exprime cela dans un texte que le décret de Gratien a conservé sous le nom de *Canon Illa* : « *Quod enim neque contra fidem catholicam, neque contra bonos mores esse convincitur, indifferenter est habendum et pro eorum inter quos vivitur societate servandum est* ». On doit recevoir indistinctement tout ce qui n'étant ni contre la foi, ni contre les mœurs a été statué par les conciles ; ceux qui appartiennent à la communauté pour laquelle cela a été statué doivent l'observer. L'impératif d'une telle discipline est basé sur la piété filiale et sur l'amour de l'unité dans l'Église du Christ.

Dans cette conception du droit de l'Église, on s'aperçoit que la hiérarchie doit déclarer la foi et les mœurs, c'est-à-dire le contenu de l'Écriture ou de la Tradition orale, pour tout le reste on doit lui obéir filialement sans y attacher d'autre importance, avec magnanimité. Ce primat de la charité dans l'Église se retrouve dans la conception orientale : l'Amour personnel qu'est le Saint-Esprit est celui qui éclaire la communauté sur l'Écriture et sur la Tradition, l'Amour vécu par tous, est celui qui assure la cohésion intime et l'harmonie de l'Église.

A partir du X[e] siècle commença pour le droit ecclésiastique une profonde évolution. On pourrait la caractériser en disant qu'elle correspond à la phase du droit naturel. Le développement culturel et social de l'Europe entraînait l'Église dans un développement parallèle. D'une part, la pensée constructrice refusait de limiter aux données de la Bible la connaissance du droit naturel : la Bible ne donnait que des prémisses à partir desquelles on pouvait tirer des conclusions valables. D'autre part les diverses décisions de l'autorité ecclésiastique étant rationnelles et sérieusement étayées sur la connaissance des Écritures, on pouvait vrai-

ment demander aux fidèles une obéissance à ces décisions à un autre titre qu'à celui de la charité due à la communauté : une obéissance comportant un acquiescement intérieur total. Il résultait de cette position que l'autorité ecclésiastique trouvait en face d'elle une autorité civile dont elle pouvait se considérer comme la sœur aînée. Tout droit s'origine dans la pensée divine et doit être rationnellement déduit des principes généraux que contient la Bible.

Le haut Moyen âge vit donc se développer une philosophie du droit extrêmement hardie puisque déjà s'y trouvait contenu le système d'Innocent III : la subordination du politique au religieux, l'homogénéité des normes disciplinaires et dogmatiques, la juridiction universelle de l'Église, soit directement, soit indirectement.

Dans cette conception du droit, l'Église par sa hiérarchie est essentiellement chargée de déclarer une vérité dont elle seule détient le critère dernier : elle permet l'organisation du monde en maintenant la vraie foi et en faisant jaillir d'elle toute autre vérité.

C'est contre cette prétention que se sont élevés les différents réformateurs dont est riche l'histoire du Moyen âge ; mais si Luther fut le seul dont la réforme aboutit, c'est qu'il avait à sa disposition une nouvelle théorie du droit naturel qu'on distingue de la précédente, en lui réservant le nom de droit de la nature. Le *jus naturae* est totalement défini par la raison naturelle et caractérise un ordre vraiment distinct de l'ordre surnaturel : tellement distinct même qu'il n'y a pas entre eux le passage sur lequel le droit médiéval avait basé les prétentions de l'autorité romaine. L'erreur de Rome est d'avoir admis la continuité entre ces deux ordres et d'avoir de ce chef réclamé une autorité qui ne lui convient nullement. L'ecclésiologie réformée vise à établir au contraire un droit qui sauvegarde la transcendance de Dieu et exclut toute prétention humaine sur lui. Non seulement il

n'appartient pas à la hiérarchie de règlementer au nom du Christ l'ordre de la nature, mais il ne lui appartient pas davantage de modifier l'ordre de la grâce, car une modification ne peut avoir d'autre source que la raison naturelle réfléchissant sur un ordre qui ne lui est pas homogène. Il y a un droit ecclésiastique réformé : son principe essentiel est de proclamer son incapacité à régir tout ce qui est spécifiquement religieux et divin dans l'Église.

Ainsi donc la longue période qui prépare la réforme et voit s'en dérouler les conséquences est marquée par une certaine conception des rapports du droit naturel et du droit divin : rapport de continuité ou au contraire de discontinuité. Cette période a pris fin. L'abandon par les diverses écoles juridiques de la théorie du droit naturel et de la théorie du droit de la nature a été provoqué par le caractère arbitraire de l'ordre rationnel qu'elle suppose. C'est pourquoi une théologie de l'Église peut actuellement adopter la nouvelle théorie du droit et essayer d'y exprimer le mystère de sa fonction dans le monde sans être aucunement gênée par le fait que d'autres philosophies aient pu être utilisées antérieurement pour exprimer ce mystère.

Cette conception est caractérisée par l'importance donnée au législateur et à son initiative pour promouvoir un vrai progrès dans la communauté : non pas un progrès apparent qui consisterait à tirer les conséquences de principes rationnels préexistants, mais un progrès réel qui consiste à créer des situations nouvelles dans lesquelles l'homme élabore un avenir où son idéal se construit.

Une telle vue du droit a l'avantage en effet d'être plus exacte du triple point de vue de la philosophie, du droit et de la théologie. De la philosophie car elle permet enfin de traiter l'avenir comme un avenir véritable et non pas comme une sorte de temps qui ne se distingue du passé que par son incognoscibilité. Du droit, car elle rend compte de l'activité

créatrice du législateur et de la part importante de son initiative pour engendrer une ambiance et engager sa communauté dans les voies du progrès. De la théologie enfin car elle donne toute sa densité à la mission apostolique de l'Église terrestre, et toute son importance aux péripéties de son histoire : l'incarnation est un phénomène de l'histoire et l'Église est aussi un phénomène de l'histoire : mettre cet élément en relief, c'est identiquement mettre en lumière le rôle de la hiérarchie ecclésiastique. C'est donc se donner la possibilité de reconnaître concrètement la conception des sources dans le corps sociologique de l'Église.

* * *

L'autorité ecclésiastique ne se donne pas comme dernière souveraine et le droit canon définit de quelle façon se trouve limité l'exercice de l'autorité dans l'Église. Sans faire de la notion de droit naturel telle qu'elle est présentée dans le code une analyse complète, nous dirons simplement que celui-ci n'y apparaît pas comme une source réelle du droit ecclésiastique : 1° il en est la matière en ce sens qu'il représente l'idéal moral des membres de la communauté, 2° il est un domaine important de la compétence de l'autorité ecclésiastique en tant que celle-ci juge en dernier ressort de ce qui relève des mœurs, 3° il est ce dont le droit se refuse à dispenser. Il n'y a rien d'autre dans cette notion. Ce n'est pas une source divine. L'importance de ce point est absolument fondamental. C'est par la théorie du droit naturel, en effet, que l'Église médiévale a développé son impérialisme. C'est en posant l'homogénéité de la raison humaine et de la raison divine que le droit ecclésiastique est devenu exorbitant. Ce n'était là qu'une illusion. Au contraire, ce que le code nomme le *jus divinum positivum* joue un rôle considérable : il est l'équivalent de la « constitution » dans les législations modernes.

L'ensemble des références au droit positif divin définit l'intention du Christ sur l'organisme historique qu'est l'Église : elle est une personne morale qui témoigne de la foi au Christ et constitue le milieu dans lequel cette foi doit vivre et se développer, elle est de ce chef indépendante de toute autorité civile, elle est universelle de droit, et, à cause de cela, centralisée dans un organisme qui jouit de l'indépendance vis-à-vis de l'autorité civile (la Papauté).

Cette Église est essentiellement constituée par une hiérarchie instituée par le Christ dans laquelle le Pape a une souveraineté ministérielle totale, et les évêques une autorité immédiate et plénière bien que doublement limitée, puisqu'ils sont tenus à la communion avec Pierre et que leur juridiction personnelle ne s'étend qu'à leur territoire.

Cette Église jouit de tous les droits de la société parfaite : c'est-à-dire qu'elle peut posséder, avoir une culture propre, exercer l'activité judiciaire d'autodéfense, et remplir sa mission en enseignant librement.

Tout cet ensemble de droits constitutionnels est essentiellement destiné à permettre une activité culturelle et sacramentelle, et une activité apostolique.

L'élément divin qui constitue le corps sociologique de l'Église se trouve donc authentiquement défini par le code dans tous ces textes où il nous renvoie au droit positif divin. En les analysant si peu que ce soit, on se rend compte que la source divine de l'Église n'est pas autre chose que la volonté du Père appelant chaque homme à la reconnaissance de son amour et groupant ses élus dans un corps auquel le Christ a donné, comme mission essentielle, de continuer sa propre mission. Ainsi la vie des chrétiens à l'intérieur de l'Église est tout entière orientée de par la volonté du Christ vers le travail apostolique de sa mission dans le monde : *il n'y a pas d'autre communauté chrétienne que cette communauté de travail*, il n'y a pas d'autre corps mystique sur terre que ce

corps souffrant issu de la Croix pour continuer le travail interrompu du crucifié, et si ce travail met chacun des chrétiens en intimité avec l'Éternel, il n'en demeure pas moins que l'Église terrestre n'est rien en dehors de l'organisme adapté à ce travail. L'Église terrestre est une communauté de travail parce qu'elle est une communauté du salut : elle n'est pas une simple communauté de salut.

C'est pour cela que l'Église est une communauté dont l'unité suppose irréductiblement la dualité des sources. Il y a *une source humaine* dans le corps sociologique de l'Église, parce que le Christ qui en est la source divine a posé en face de lui une communauté de personnes qu'il rend responsable dans l'accomplissement d'une mission. Le droit constitutionnel de l'Église, le droit divin, a créé une société parfaite avec dans le monde une mission absolue, universelle, indépendante, une mission donnée à des frères et à des amis du Christ. C'est en ce sens que le droit divin appelle en face de lui un droit humain, et la source divine une source humaine. Bien loin d'y trouver une difficulté, la foi chrétienne y trouve au contraire un renouvellement de force, et, comme nous allons le voir, un approfondissement formidable de ses exigences.

La difficulté classique en cette matière est de se représenter comment peuvent collaborer dans un corps sociologique Dieu et l'homme. A vrai dire cette difficulté cesse dès l'instant où l'on admet que l'autorité ecclésiastique est essentiellement spécifiée par la construction de l'avenir en présence de Dieu et avec lui. L'autorité humaine n'est opaque dans les rapports du chrétien avec Dieu que dans la mesure où celui-ci a déjà établi entre lui et Dieu l'opacité d'une représentation statique de sa religion. Dieu se révèle à nous : c'est là l'essentiel. Mais pour les uns Dieu se révèle dans l'impersonnel intemporel et éternel d'un dogme, d'une tradition, ou d'un conditionnement matériel quelconque

(l'Église barthienne) et dans tous ces cas le temps n'a aucune réalité à jouer dans la révélation de Dieu. Pour les autres, au contraire, le Dieu qui se révèle est le Dieu vivant dans la personnalité de ceux qu'il a constitués chefs de son Église et cette révélation est une révélation qui nous maintient dans la Foi la plus grande, car Dieu est une liberté qui construit avec nous le Royaume. On voit alors à quel point il est vrai que les voies de Dieu ne sont pas celles de l'homme. L'affirmation romaine de l'infaillibilité n'est un scandale qu'aux yeux de ceux pour qui le temps est révolu et pour qui l'avenir n'est que le développement de l'ordre éternel : comment l'homme peut-il prétendre définir temporellement l'éternel ? Aux yeux de ceux pour qui le temps est la création de l'avenir par une liberté vraiment libre, l'infaillibilité n'est au contraire que l'expression de la présence personnelle du Christ au milieu d'une communauté de personnes. C'est parce que l'histoire de l'Église est une histoire véritable et non le déroulement d'une comédie qui n'intéresserait que des exilés dans l'attente de la patrie, que l'infaillibilité a un sens : elle est la modalité selon laquelle s'accomplit une mission absolument unique dans le monde.

Il serait long à montrer en détail comment le droit prévoit l'exercice constitutionnel de cette autorité humaine dans les différents secteurs qui définissent sa compétence : il appartient à l'Église de s'exprimer en une activité sacramentelle qui demeure instituée par le Christ bien qu'on puisse toutefois lui assigner une origine postérieure, il lui appartient de définir des dogmes qui sont certainement révélés, alors même que les premiers chrétiens n'en auraient pas compris l'énoncé ; il lui appartient de prendre position dans toutes les questions qui intéressent la conscience des chrétiens dans le monde. Elle peut affirmer avec autorité une hiérarchie de valeurs et la défendre. Enfin elle peut exclure de son sein tel ou tel membre pécheur. Tout cela

exprime le drame de l'histoire qui se construit, et définit une mission confiée à des amis.

L'existence de l'Église précède son essence. Cela veut dire que Dieu nous aime avant de nous communiquer son amour par des organismes de communication plus ou moins complexes, mais cela veut dire aussi que l'être de l'Église historique ne peut être défini par son passé que dans la mesure où celui-ci est créateur de son avenir. C'est sous ce jour que la source humaine du corps sociologique de l'Église apparaît le mieux. Elle est la responsabilité des chargés de mission, qui, dans l'unité de la communion, ont à agir avec une foi en leur action qui est l'angoisse de la foi la plus profonde. Le cléricalisme est fait de la suffisance d'une responsabilité dont on sait qu'elle est sans autre lendemain que celui d'un jugement de Dieu sur l'intention. Le cléricalisme est faux et toute ecclésiologie donnant l'impression d'aboutir au cléricalisme est nécessairement fausse. Ce dont il s'agit ici est différent, la responsabilité de l'Église hiérarchique n'est pas morale, elle n'est pas de l'ordre de l'intention, elle est de l'ordre de l'action et de la réalisation dans la charité. L'avenir de l'Église est entre ses mains, si elle agit dans la foi Dieu est avec elle et son action est sacramentelle, mais si elle n'agit pas ou si elle agit sans amour, Dieu l'abandonne. Le Christ ne nous a-t-il pas dit : « Quand le Fils de l'homme reviendra sur terre, trouvera-t-il encore la foi sur terre ? »

Certes l'administration des sacrements individuels est encore valide, les messes sont encore des messes où le Christ est présent, où il veut bien prier pour nous ; mais tout cela est à la mesure de la foi de ceux qui en vivent, et en tout cas là n'est pas ce qui est premier dans la hiérarchie. On se rend complètement incompréhensible la doctrine de l'Église et les revendications d'autorité qu'elle porte si l'on demeure pour les juger dans une perspective individualiste. Il n'y a

de Romanisme valable que pour une Église apostolique qui doit continuer historiquement la mission du Christ, et pour des chrétiens qui savent ne pouvoir vivre leur foi indépendamment de cette mission confiée par le Christ à ses apôtres. Ramener les problèmes de l'union de l'humain et du divin dans le corps sociologique aux dimensions de la direction spirituelle et de l'administration des sacrements, c'est les rendre insolubles ; les ramener aux seules dimensions du culte statique de la créature, c'est laisser de côté une partie importante de la création qui est son dynamisme. Au contraire envisager le problème des sources de l'Église dans cette perspective d'une collaboration des amis de Jésus à son œuvre interrompue par la Passion, c'est lui donner sa véritable dimension et se permettre de comprendre avec une foi nouvelle toutes les exigences de l'Église. P. VIVIER.

LIVRES ANNONCÉS *(Suite)*

Rudolf BÄCHTOLD : *Karamzins Weg zur Geschichte*, (Basler Beiträge zur Gesch. Wiss., 23), Bâle, Helbing et Lichtenhahn, 1946; in-8, 103 p. — Auguste BAILLY : *La République de Venise* (Coll. Les Grandes Études historiques). Paris, A. Fayard, 9e éd. 1946, in-12, 442 p. — *The Second Inter-American Catholic Seminar on Social Studies*, La Habana, Cuba. Washington, Nat. Cath. Welf. Conf. (1946), in-12, 53 p. — R. HUF, O. C. R. : *Het Boek der Psalmen*, Roermond-Maaseik, Romen, 1946, in-8, 418 p. — Philip HUGUES : *Rome and the Counterreformation in England*, Burns Oates, 1944, in-8, 446 p. — R. D. MIDDLETON : *Newman and Bloxam*, Oxford Univ. Press, 1947, in-8, 261 p. — *Ordo divini officii pro A. D.* 1948, Turin, Berruti 1947, in-16, 208 p. — W. G. ORR, D. D. : *A Sixteenth-Century Indian Mystic*, Londres, Redhill, Lutterworth Press, 1947, in-8, 238 p. — Una POPE-HENNESSY, *A Czarina's Story*, Londres-Bruxelles, Nicholson et Watson, 1948, in-4, 59 p. — Wilhelm SCHAMONI : *The Face of the Saints*, New-York, Pantheou, 1947, in-8, 278 p., 120 ill. — W. J. SPARROW SIMPSON, D. D. : *The Religion of Sacrifice*, Londres, S. P. C. K., 1947, in-12, 68 p. — *** *Den Svenska Tidegärden*, Lund, 1944, Gleerups, in-12, 316 p. — Gunnar WESTIN : Kyrkohistorisk Arsskrift (Skrifter Utgivna av Kyrkohistoriska öreningen, I : 44), Uppsale-Stockholm, Almqvist et Wiksells, 1944, in-8, 400 p.

Le roman soviétique.

I. Comme document. (1)

Importance de la littérature.

Est-il besoin de souligner l'importance du facteur littéraire dans l'humanité pour justifier l'étude que nous présentons ici ? Les Lettres font plus que révéler l'âme d'un peuple ou d'une époque : elles peuvent donner leur âme à un peuple, influencer une époque. Les lettres favorisent les

(1) Signalons ici quelques ouvrages d'accès facile ; ils permettront, à ceux que la question intéresse, de l'étudier plus complètement. Les ouvrages dont les recensions sont publiées dans la Bibliographie sont marqués d'un astérisque.

M. HOFMAN, dans son *Histoire de la Littérature russe* (Paris, Payot, 1934) ne consacre que quelques pages aux Lettres soviétiques.

Le Prince D. S. MIRSKY a écrit en 1924 : *A History of Russian Literature* et *Contemporary Russian Literature.*

GLEB STRUVE, d'abord en anglais, en 1943, puis en français, en 1946, a publié une *Histoire de la littérature soviétique* * (Paris, Éd. du Chêne). L'édition française comporte des additions à l'ouvrage anglais. GEORGE REAVEY, poète et critique anglais, a fait paraître, en 1946, *Soviet Literature of to-day* (Londres, Lindsay Drummond), * il a aussi publié une anthologie avec M. SLONIM.

Des études sur la littérature soviétique ont été publiées dans diverses revues ; signalons entre autres le numéro spécial de *Littérature Internationale* (Moscou, mai 1937), *Russie et Chrétienté* (juin 1935), le numéro spécial de *La Nef* (avril 1945). Tout dernièrement la *Documentation française*, éditée par la Présidence du Conseil, a publié une étude sur les éditions littéraires en U. R. S. S.

Quant aux textes, publiés en traduction, ils ne manquent pas. Des maisons d'édition en ont constitué des collections spéciales ; les cercles d'Amitié soviétique les propagent par les librairies annexées à ces organismes de propagande.

Il existe aussi des anthologies de littérature soviétique. Citons celles en français VLADIMIR POZNER : *Anthologie de la Prose russe contemporaine* (Paris, Émile Hazan, 1929) et *Panorama de la Littérature russe* (Paris,

échanges de cultures ; elles sont, parmi tous les moyens dont nous disposons, les plus aptes à exprimer l'humanisme et à en révéler l'origine ou la direction.

Témoins, les écrivains sont, souvent aussi, des novateurs, des précurseurs, des prophètes. Ils unissent les temps et parfois les hommes ; les œuvres littéraires comme tant d'œuvres d'art, lorsqu'elles atteignent les sommets où communie l'universalité humaine, manifestent une identité de nature qui, en fin de compte, est propice à la paix.

La littérature russe d'avant la révolution bolchevique, nous offre d'illustres exemples à ces considérations (1).

Si pour connaître mieux leur grande nation, on ne peut ignorer les auteurs russes, il est instructif pour pénétrer quelque peu dans l'âme russe contemporaine, celle que veut former le régime soviétique, de suivre la littérature soviétique.

Il n'est pas possible d'en retracer ici l'histoire pour ces trente dernières années ; des volumes, que nous signalons plus haut, y sont consacrés. Notre propos est plus général : donner une vue d'ensemble, une impression fondée sur une lecture assez étendue des romans soviétiques.

Ce qu'on objectera.

La littérature soviétique est dirigée, planifiée ; la forme

Kra, 1929) ; *Domaine Russe,* Textes de la litérature soviétique publiés par M. Dumaine (Genève, Éd. Trois collines, 1944) * ; *Cahiers de la Russie nouvelle,* 2 vol. (Paris, Tallandier, 1929 et 1930).

Enfin, une revue imprimée à Moscou *La Littérature soviétique,* qui remplace depuis 1946 *La Littérature internationale,* paraît en français, mensuellement. On y trouve, chaque fois, un long extrait ou une partie de roman et des études d'art et de critique.

(1) On lira avec profit l'étude du Dr. A. Stocker, *Ame russe — Réalisme psychologique des Frères Karamazov,* Genève, 1945*. Dostoievsky a pénétré, dans cette œuvre, l'âme humaine tout autant que l'âme russe. C'est ce que le Dr. St. fait ressortir avec une pénétration et une compétance qui satisfont et instruisent.

même d'écriture est comme imposée à travers ce « réalisme socialiste » décrété comme unique manière pour un écrivain soviétique de présenter les choses, la vie, les aspirations du peuple russe actuel. Les auteurs, dira-t-on, qui ont dévié de la ligne du Parti, sont traités en saboteurs, comme des exemples tout récents le prouvent (1).

Si, d'une part, le gouvernement soviétique protège, subventionne et récompense royalement l'écrivain qui a mérité ses bonnes grâces, d'autre part, le travail de l'écrivain est considéré sur le même plan que celui de tout travailleur : *produire* est, depuis l'origine de la révolution, le grand commandement.

Il nous faut examiner ces remarques, car toute cette ambiance dans laquelle vit l'auteur influencera incontestablement son inspiration. Mais nous parlons de littérature. Bien des œuvres classiques ont été écrites dans des prisons. La souffrance, les tortures ont fait jaillir du plus profond des cœurs des cris pathétiques qui vont remuer tout être humain ; encore faut-il qu'ils puissent être connus.

Il s'agit donc de savoir si la littérature soviétique telle qu'elle est — planifiée, dirigée, sortie des tâtonnements du début, quasi fixée dans un style propre — a produit et peut produire des œuvres *humaines*, des œuvres d'art. Trouverons-nous là les documents que nous cherchons, les manifestations libres d'une pensée artistique et créatrice, les signes d'un riche avenir et aussi l'héritage d'un passé litté-

(1) Serait-ce le destin des Lettres russes, depuis deux siècles surtout, d'être soumises à la politique ? A la liste des auteurs poursuivis sous le tsarisme, qu'André MAZON dresse dans son article : *Le patrimoine littéraire de l'Union soviétique* (Connaissance de l'U. R.S.S., Éd. Hier et Aujourd'hui, Paris, 1946) ne peut-on opposer une autre liste : celle des auteurs contemporains qui émigrèrent ou furent condamnés ou exilés ou qui disparurent pour toujours, sous les Soviets ? La revue soviétique *Culture et vie*, tout récemment, jugeait sévèrement des œuvres de grands parmi les grands actuels : FADEEV, FÉDINE, ILYA EHRENBOURG, SIMONOV.

raire encore proche ? La littérature soviétique témoigne-t-elle de vérité et de beauté ?

Ne va-t-on pas nous reprocher d'encourager la lecture de ces œuvres et de propager ainsi une idéologie dangereuse ?

Tranquillisons ceux qui craignent la propagande de théories philosophiques inacceptables. Bien vite, sans aucun doute, chacun découvrira les mobiles de l'auteur que l'on suit, la thèse qu'il veut défendre, le « plan » auquel il contribue. Peut-il en être autrement lorsque tout ouvrage doit recevoir une sorte d'imprimatur, est soumis à une critique cruelle par la presse officielle, laquelle n'use que de critères d'ordre politique ? Les maisons d'édition sont des officines d'État ; l'Association des écrivains comporte son organisation policière ; les revues littéraires se voient imposer quelque homme politique si leur ton n'a pas plu aux comités de parti : autant de conditions et de circonstances qui nous semblent incroyables mais qui correspondent parfaitement à l'idéal communiste. « Le prolétariat socialiste doit affirmer le principe d'une littérature de parti » avait déclaré Lénine en 1905 dans son article : *L'organisation de parti et la littérature de parti*. Et Staline appelle les écrivains : « Les ingénieurs des âmes humaines ». C'est pourquoi un auteur doit exalter le régime, le parti, ses dieux, ses héros. La réaction doit toujours être honnie. Les thèmes développés seront quasi toujours identiques. Et ces naïvetés feront tant sourire que l'effet de propagande — cherché avant tout pour l'intérieur du pays — en sera fortement diminué à l'étranger. Maintes déclarations officielles assignent un but précis aux auteurs : former le peuple à l'idéal soviétique. La thèse « l'art pour l'art » est déclarée bourgeoise et n'est pas productive.

Le prestige de la littérature en U. R. S. S.

Les Soviets sont très fiers de leurs Lettres et de leurs arts. Maxime Gorki déclara aux écrivains étrangers, venus au

congrès des écrivains soviétiques, en 1934 : « Même le moindre parmi nous a plus de talent que les écrivailleurs occidentaux. En plus, dans nos rangs, nous comptons au moins cinquante écrivains d'un très grand talent, cinq autres qui peuvent se prévaloir du génie et, enfin, deux qui incarnent le génie même ». Au retour de ce congrès, H. G. Wells, peu suspect cependant, répondit à pareille suffisance ; il parla d'« abêtissement et de servitude des littérateurs russes dits modernes ». L'affirmation : « Nous avons la plus grande littérature du monde » se rencontre fréquemment dans les écrits soviétiques.

Le gouvernement de l'U. R. S. S., il faut le reconnaître, ne ménage pas son appui aux écrivains. En Russie, tout homme qui se sent un talent d'écrivain est pratiquement aidé à se former, à produire le fruit de sa pensée. Peu après la révolution, des écoles furent fondées pour les écrivains venant du prolétariat : les plus humbles pouvaient y avoir accès. Gorki ne ménagea pas son appui et ses conseils aux jeunes, aux ouvriers qui lui avaient adressé leurs essais.Plus d'un auteur, célèbre aujourd'hui en Russie, est sorti des usines, des kolkhozes ou de la troupe, et leurs notices biographiques le signalent chaque fois avec complaisance. C'est un mérite indéniable de permettre à un homme doué, quelle que soit son origine, de cultiver son talent. Il y a dans ce fait la manifestation d'un sain communisme.

Des « Prix Staline » sont décernés chaque année. Certains auteurs, comme feu Alexis Tolstoï, jouissent de villas en Crimée, de propriétés et de rentes considérables et ils ont les honneurs de funérailles nationales.

Les demeures des grands savants et des écrivains fameux sont converties en musées, après leur mort.

L'immense population de l'empire soviétique fournit une grosse clientèle, accrue par l'accession à l'instruction. Aussi la diffusion des œuvres littéraires s'exprime par centaines de

milliers et par millions, comme aussi par les éditions dans les diverses langues et dialectes de Russie et de Sibérie.

En trente ans de révolution, Tchekhov a été tiré à dix-huit millions d'exemplaires ; les œuvres de Léon Tolstoï ont paru en cinquante langues (vingt-six millions d'exemplaires) ; celles de Pouchkine en soixante-deux langues (trente-six millions), celles de Gogol en vingt-neuf langues. Le chiffre des tirages de Gorki atteint les quarante quatre millions d'exemplaires. Citons : *Sur le Don paisible* de Cholokhov, tiré à un million neuf cent mille exemplaires, *Tsoushima* de Novikov-Priboï à un million sept cent mille, *Et l'acier fut trempé* de Nicolas Ostrovski à un million sept cent mille, *Pierre Ier* de A. Tolstoï à un million cent mille.

Pour les auteurs étrangers, les plus gros tirages furent atteints par Barbusse, Balzac, Maupassant, V. Hugo, Jack London, Anderson, Kipling, M. Twain, Dickens, U. Sinclair ; Cervantès, Gœthe, Homère, Schiller, Shakespeare jouissent également d'une grande vogue.

La littérature étrangère contemporaine, par contre, ne doit rencontrer aucune estime chez un sujet soviétique ; elle ne peut « qu'empoisonner la mentalité des citoyens ». Aragon a les honneurs soviétiques, ainsi que P. Eluard, P. Emmanuel, Cl. Morgan, A. Chamson, Elsa Triolet. Et pour des motifs divers Céline, Gide, Giono, Malraux, Montherlant, Sartre sont honnis.

Un autre signe du prestige dont jouit la littérature en U. R. S. S. est le fait que des littérateurs se mettent, comme tels, sur les listes électorales. Aussi ne faut-il pas s'étonner d'apprendre que le fameux poète Lebedev-Koumatch (l'auteur du chant *Rodina*, devenu l'indicatif du poste Radio-Moscou) fit, le 17 juillet 1938, un discours en vers à la première session du Soviet suprême de la R. S. F. S. R.

Ce que ces romans manifestent.

On aura beau faire : même l'U. R. S. S. où tout est organisé à l'extrême, où l'on veut tout prévoir et ordonner, l'U. R. S. S. est soumise comme les autres pays aux lois historiques. L'historien fixe ces dernières après coup : au moment même où elles agissent, les hommes ne sont pas toujours capables de déceler leur influence dans le cours des événements. La littérature soviétique est un nouvel exemple de la pression qu'exercent sur les Lettres et le mouvement des idées, les situations politiques, les circonstances publiques, les « constantes » d'une nation ou le déterminisme d'une race. En U. R. S. S. on a voulu, on a cherché, on a dirigé les transformations sociales et économiques que nous connaissons : on veut conduire l'Histoire. Mais a-t-on pu prévoir toutes les répercussions profondes qui seraient mises en branle ? Non, puisque, en politique tant intérieure qu'extérieure, la « ligne du Parti » varie. Créer un nouveau type d'humanité, un nouveau type de société, tel est le but. Qu'est donc cet homme soviétique? Quelle est la vie dans cette société? Ceci intéresse l'humanité entière. Et c'est chose passionnante à découvrir. Un auteur, voulût-il ne pas l'avouer, peut-il échapper aux impondérables qu'aucune dictature ne dirigera à son gré ?

Pour répondre à ces questions il ne suffit pas de se borner à lire quelques romans ni un seul auteur.

Enlevez donc d'un roman soviétique les thèmes imposés, retirez les pages consacrées à glorifier le régime, celles, très nombreuses, à éduquer le lecteur russe ; faites abstraction du récit qui vous intéressa à une situation donnée, à un fait humain ; puis fermez le livre ou mieux, faites la somme de toutes les impressions ressenties à la lecture de nombreux romans et demandez-vous : quelle est l'image que je puis me faire de ce peuple ? Quelle est la pensée intime de tous ces êtres humains ? Qu'est-ce qui remue dans leur cœur ?

Car nous savons que seuls ont pu sortir de Russie les ouvrages favorables au régime ou ceux qui sont propres à le présenter sous un tel jour. Mais ne devons-nous pas attendre des auteurs fidèles au « réalisme socialiste » une image de la vie en Russie qui corresponde à la réalité et, pour exprimer tout le contenu de ce réalisme socialiste, qui indique, dans l'avenir, la direction que prend cette société nouvelle ?

Le jugement que nous devrons porter sur l'ensemble de ces productions sera le suivant : l'exaltation des auteurs est de commande ; la propagande par les Lettres est synchronisée ; le type du héros soviétique n'est pas humain ; une lourde oppression maintient les esprits et les cœurs ployés sous un fardeau ; il n'y a plus de vraie joie dans ce pays et les larmes même n'ont pas le droit de couler. Expliquons-nous.

Une littérature collectiviste.

Comme tout autre travailleur de l'U. R. S. S., les auteurs doivent contribuer à la création de l'État collectiviste.

Trancher résolument sur cet individualisme vers lequel inclinent tant d'écrivains bourgeois, doit être le souci des écrivains soviétiques, puisque le but de la révolution bolchevique est tout autant la collectivisation des individus que des choses. L'homme doit se perdre dans la masse, accomplir sa tâche en vue de la masse, être prêt à tous les sacrifices pour le bien commun.

Ici et là, en Occident, on connaît aussi des œuvres à tendance communautaire ; nous pensons à ces romans d'Amérique où sont décrites les migrations massives vers l'Ouest ou la Guerre de Sécession. Nous avons en vue ces chroniques d'une époque, comme *Les hommes de bonne volonté* de J. Romains (1),

(1) JULES ROMAINS a créé, en littérature, l'*unanimisme*. Il prétend étudier les relations entre le groupe et l'individu. Il a raconté cette sorte de révélation qu'il eut, en octobre 1903, rue d'Amsterdam : « qu'une con-

ou ces romans-fleuves qui ont été dénommés des Sagas (à la suite des *Forsythe Saga*) telle *La Chronique des Pasquier* et tant d'autres, qui racontent l'histoire de plusieurs générations.

En U. R. S. S., c'est le peuple russe entier qui tient le rôle de héros, dans le sens où nous parlons des héros et des personnages d'un roman. Il faut comprendre par là que l'auteur, même s'il raconte l'histoire d'une personne individuelle ou d'un groupe de personnes, cherche avant tout à créer des livres qui pensent « collectivement » ; il veut donner une image de la vie communautaire, raconter la libération sociale des classes prolétaires, mettre l'accent sur le communisme de la vie et des institutions, enfin, donner à chaque lecteur la sensation ou le désir d'être acteur dans cette formidable expérience ; il voudra exprimer l'enthousiasme collectif ou le provoquer. C'est à cela que doit tendre toute œuvre littéraire soviétique. Alors qu'un roman individualiste force

science unique englobait les consciences éparses autour de lui, y compris la sienne, et qu'un rythme général submergeait les rytbmes particuliers propres à tel individu, à telle vie de magasin qui accueillait ses derniers clients, au rythme de ce fiacre qui roulait à droite de la chaussée, près du poète. Plus rien n'était près ou loin : tout était fondu en un tout. Le poète venait de sentir la synthèse du monde ». Il dit aussi : « Détacher un individu, exprimer sa conscience exclusive, c'est là une convention ». Madame Israël écrit dans *Jules Romains, sa Vie, son Œuvre*, les lignes qui suivent : Il faut « que nous connaissions les groupes qui nous englobent, non par une observation extérieure, mais par une conscience organique ». Or, que faut-il pour amener l'âme des groupes à converger sur nous? En être digne, avoir conscience d'être une partie du groupe afin qu'à son tour celui-ci sente sa réalité. Et pour cela il faut « déblayer notre âme de tout égoïsme, la vider de tout songe individuel » (p. 95).

Il nous a semblé intéressant de situer la position de J. Romains face à la littérature soviétique, avec laquelle, on le voit, il a des affinités tout au moins dans sa recherche de cette âme collective, recherche louable pour autant qu'elle respecte en chacun la part de liberté individuelle, la valeur de chaque âme.

Nous avons emprunté ces renseignements au P. A. de Parvillez, dans son article : *Jules Romains et l'Unanimisme*, Études, 20 nov. 1936, p. 465-483.

le lecteur, disons, à examiner sa conscience, ou tout au moins à compléter ou à reviser sa conception de l'homme, le roman collectiviste doit tirer l'individu de cette concentration personnelle et l'élever au plan des préoccupations sociales.

Mais, nous dira-t-on, c'est l'œuvre du philosophe et non du romancier d'étudier l'universel.

Sans aucun doute, le problème de l'homme, de la personne placée devant un conflit, devant un choix inéluctable où sa conscience doit prendre une décision, où son bonheur est en jeu, est une source d'inspiration littéraire et rejoint l'humain le plus vrai. L'amour de l'homme et de la femme, chose éminemment personnelle, est et demeurera aussi un thème fécond. Les sentiments de chacun devant la beauté ou la laideur, le bien ou le mal, feront aussi l'objet de composition artistique. Mais quelle puissance, quelle résonance à longs retentissements si l'auteur parvient à exprimer l'ascension ou le calvaire de tout un peuple, ou même celui du monde ! Faudra-t-il abandonner aux philosophes, aux sociologues et aux politiciens la considération et l'analyse de la tragédie mondiale, des drames qui se jouent entre continents, entre nations comme entre classes ? Il y a là une matière humaine que seuls de grands poètes sont capables d'animer par leur art.

La littérature soviétique cherche à exploiter cette veine, tout au moins pour ce qui concerne la Russie et sa population. Ne considérer que l'individu isolé, livré à ses instincts, en butte à ses difficultés, ne suffit pas aux écrivains soviétiques pour collaborer à la socialisation communiste. Ils ont voulu porter sur la nation, sur la communauté toute l'attention réservée jusque là à des états individuels, puisque l'individu doit toujours se sacrifier pour la communauté. Sacrifice exigé au nom d'une nouvelle divinité — le nouveau personnage toujours présent dans ces œuvres — le régime,

le Parti, l'État, personnifiés dans le commissaire politique ou quelque dirigeant officiel.

Défauts du roman collectiviste.

Les moyens employés par ces auteurs sont souvent, il faut le reconnaître, enfantins et naïfs. Leurs éminents prédécesseurs russes ont également fait preuve de préoccupations sociales, sans négliger pour cela les règles de l'art littéraire.

Qu'il y ait une erreur à la base des œuvres soviétiques — la déification de l'État, du Parti — nous le savons. Mais, dans l'histoire des Lettres, cet effort collectiviste est une position nouvelle qui impressionne. Reconnaître ce mérite nous autorise à signaler les erreurs flagrantes.

Transporter sur le plan littéraire les préoccupations gouvernementales et y puiser quasi uniquement l'inspiration, ne construire que des romans à thèse et tenir si peu compte du sentiment humain, du gratuit dans l'homme, c'est négliger une condition de l'œuvre d'art : le désintéressement. Les naïvetés de primaires, l'admiration béate devant le machinisme et les conquêtes de la science, le matérialisme sans plus qui supprime toute élévation spirituelle, toute envolée, ce sont aussi des défauts en littérature. Ces derniers ne proviennent pas des visées collectivistes des auteurs, car il est parfaitement défendable qu'entre des œuvres individualistes et des œuvres collectivistes, celles-ci paraissent atteindre mieux la réalité de la vie humaine, vécue en une société comme celle de l'U. R. S. S.

La vie chrétienne du premier siècle, n'est-elle pas magnifiquement dépeinte dans les Actes des Apôtres ? Saint Luc y décrit l'extension de l'Évangile à travers le monde romain, grec et asiatique. Ne nous a-t-il pas fourni un exemple de littérature non seulement collectiviste, mais encore universaliste ? Saint Paul, personnage principal des Actes,

disparaît devant l'Église, devant le Royaume de Dieu qui grandit, se développe, devant la Parole de Dieu qui se répand.

Une grande absente.

Il est une autre déficience dans les œuvres soviétiques et elle est d'importance, puisqu'il s'agit ici d'art. C'est l'absence de vraie poésie. Nous n'avons jamais beaucoup apprécié ces descriptions, ces tableaux, qui sont comme des hors-d'œuvre et par lesquels certains auteurs croient créer un climat poétique alors que ces peintures ne sont pas reliées à l'intrigue et n'expliquent pas le caractère des personnages. Les écrivains soviétiques encombrent leurs œuvres de semblables peintures et les surchargent encore d'une multitude de notations scientifiques (espèces minérales, végétales et animales) ; ou bien, ils consacrent des pages entières à décrire des machines ou à initier leurs lecteurs aux découvertes de la science. Orienter la pensée vers le matériel et les réalisations industrielles, comme si le dur labeur de l'ouvrier ou même l'âpre combat du soldat n'avaient pas aussi une valeur humaine qui dépasse le « rendement », demeurer obstinément sur le plan terrestre et négliger ce qui soulève le cœur, se désintéresser de l'homme qui se cherche et cherche la vérité et l'amour : tout cela a fait perdre à la littérature soviétique le chemin de la poésie, cette émanation du spirituel, cette qualité unique du sensible. La poésie est comme une clef, un talisman qui permet la communication entre l'esprit de l'auteur et celui du lecteur ; c'est par elle que les œuvres littéraires charment et sensibilisent l'esprit. Et peut-on croire que le lyrisme politique soit devenu un nouveau genre littéraire ?

Les auteurs soviétiques ont-ils cure de poésie ? Ou, tout simplement, les ordres de combattre la théorie de l'« art pour l'art », de trancher de ce fait sur la littérature prétendûment bourgeoise, leur ont-ils fait perdre tout un domaine bien humain ?

Pour nous mettre en contact avec l'humanité ou de grandes portions de celle-ci, les œuvres artistiques doivent faire chanter les cœurs et les âmes et non les maintenir captives dans une existence étroitement terrestre et matérielle.

Et l'amour ?

Ce qui, à la rigueur, — car il ne faut pas exagérer l'importance ou la nécessité du thème d'amour — pouvait susciter de la poésie, par un sentiment élevé, l'amour de l'homme et de la femme, l'amour, n'existe pour ainsi dire pas dans l'ensemble des romans soviétiques. Lorsqu'il apparaît, c'est sommairement, pauvrement : il ne nous émeut guère. On a parfois l'impression que, forcés d'en parler, les auteurs le présentent comme une manifestation grotesque, pitoyable, presque honteuse, des sentiments intimes. Il se pourrait que ces écrivains subissent encore l'influence des théories développées dans les Lettres soviétiques, au début de la révolution : l'amour fonction biologique. Ces héros paraissent froids ; ils sont comme en défense devant l'amour. Celui-ci est omis ou caché. Vraiment, ces œuvres ne procurent pas de lectures libertines. Peut-être s'étonnera-t-on que nous nous en étonnions ou que nous puissions prôner Freud pour répondre à Lénine. Nous signalons ce fait pour expliquer le caractère anormal des héros soviétiques : conduits par l'unique souci de la construction socialiste-soviétique, ils ne font pas attention, ne réagissent pas à ce qui est si intimement attaché à la nature humaine. Tous des héros, de petits saints. Est-ce le type d'homme que l'on veut produire là-bas ? Est-ce une peinture authentique de la réalité ? On aimerait voir plus d'amour(1). S'il existe,

(1) Nos remarques portent sur l'ensemble des romans soviétiques. L'absence d'amour dans ces ouvrages fut remarquée par les lecteurs russes eux-mêmes et ils s'adressèrent au congrès des écrivains pour signaler cette carence avec d'autres (cfr GLEB STRUVE : *op. c.*, p. 50). D'autre

pourquoi le cacher ? N'existerait-il pas ? C'est impossible.

La femme peut être devenue l'égale de l'homme et partager ses travaux ; a-t-elle pour cela perdu sa grâce et son mystère ? Pourquoi cette honte d'en parler comme d'un être sensible ? Lorsqu'elle paraît, c'est en héros du travail, de la guerre. Il y a cependant, nous dit-on, une politique de « retour de la femme au foyer ». Pourquoi faire abstraction des relations d'amitié, de bienveillance, des témoignages d'affection propres à la femme et qui peuvent donner à la vie des êtres humains ce caractère social que l'on veut cependant créer ?

On a indiqué une raison de cet état de choses : il faut supprimer tout ce qui peut amollir l'individu. Et l'on voit à nouveau se dresser la divinité monstrueuse qui exige tout amour, tout sacrifice : l'État, le Parti. Cette unique obsession, portée jusque dans la vie sentimentale, créera le héros soviétique.

A un degré inférieur, mais bien humain quand même, le bien-être, la chaleur du foyer familial, l'intimité de la vie chez soi n'apparaissent quasi jamais ; par contre les réunions politiques, les cours, les conférences, les inspections, la recherche scientifique, les records industriels ont tous les honneurs du livre, occupent tout le champ vital que ces romans décrivent.

Quand on lit l'ouvrage *La maison sur la Mokhovaïa* de Guennady Gor, on suit avec mélancolie cette femme séparée de son mari par la guerre et qui a perdu ses enfants. De l'un

part on sait que le mot d'ordre de Staline : « intérêt pour l'homme lui-même » est suivi (cfr F. LIEB : *La Russie évolue*, ch. II, nº 6). C'est ainsi qu'il faut expliquer que dans des œuvres récentes le thème d'amour reparaît avec d'autres individualisations, voir par exemple : *Histoire d'un vrai homme* de BORIS POLEVOÏ ; *Et l'acier fut trempé* d'OSTROVSKI. La même remarque doit d'ailleurs être faite pour les expressions de croyances religieuses : le nom de Dieu, la mention des icones, des églises, des prêtres se retrouvent de nouveau dans les dernières œuvres.

et des autres il est peu fait mention. Mais on voit l'héroïne comme passivement attelée aux tâches qu'impose la lutte contre l'envahisseur. Comme si, pour remplir son devoir, cette femme devait anéantir son âme. Les esprits embrigadés avec les corps, tous attachés à la même chaîne et entraînés vers une fin sans espoir ni lumière, vers le laminoir qui égalisera tout.

Deux exemples.

La formule du roman collectiviste (en tant qu'il s'oppose au roman individualiste) ne semble pas encore découverte. Voici une œuvre dont on parle, que l'on exalte comme un exemple et qui reçut le prix Staline en 1945 : *La Jeune Garde* d'Alexandre Fadeev. L'auteur est considéré comme un des chefs actuels de la littérature soviétique. L'histoire racontée ici s'appuie sur des faits réels. La jeunesse de tout un village s'organise pour résister à l'occupant. Ce roman est-il un modèle d'œuvre collectiviste ?

Cinquante-quatre personnages paraissent en scène ; ce sont tous des jeunes gens et des jeunes filles ; ils sont, hâtons-nous de le dire, vaccinés contre l'amour ; ils ne forment qu'une volonté tendue qui fait jaillir l'héroïsme à jet continu. Pour soutenir l'intérêt, l'auteur a été forcé d'accentuer la physionomie de quelques personnages et, de ce fait, est retombé dans un individualisme mitigé.

Compagnons de route, de Véra Panova, un autre prix Staline, doit aussi être un roman collectiviste. Il s'agit d'un train sanitaire où vit sous l'œil d'un commissaire politique, tout un petit monde. L'idée d'équipe domine ; cependant chaque personnage reste bien lui-même et quand la guerre est terminée, chacun rentre chez soi. Mélange d'individualisme et de collectivisme.

Ce qui est collectif, dans cette littérature, dans toutes les œuvres de cette littérature, c'est le thème communiste,

la sollicitude universelle pour le Parti, dont les injonctions l'emportent sur l'idée de patrie.

Humanisme soviétique.

En définitive, ce que nous voudrions connaître, par les romans soviétiques, c'est le type d'homme soviétique, celui qui existe déjà ou celui que l'on veut créer. Cette question est traitée par G. Reavey dans *Soviet Literature To-day*, par Gleb Struve dans son *Histoire de la Littérature soviétique*, par Bernard Amoudru dans *Dostoïevsky et Ehrenbourg* (éd. Univers, Lille) et par les critiques soviétiques eux-mêmes comme par leurs admirateurs. Tous et chacun parlent d'humanisme soviétique. C'est là une constatation encourageante qui nous permet d'espérer. Mais il s'agit de se comprendre. Qu'entendent les écrivains soviétiques par humanisme ?

« Nous trouvons, dit Reavey, une plus substantielle définition de l'humanisme nouveau dans A. Tolstoï. On lit : « La littérature russe est humaine comme aucune autre. Mais l'humanisme de la littérature classique diffère en principe de l'humanisme soviétique. Dans le premier nous voyons la pitié, la souffrance pour l'homme, la compassion. Dans le nôtre c'est un vrai et actif combat pour édifier les conditions du bonheur humain. Dans le premier l'humanité est psychologique. Dans le second l'humanité est historique, déterminée par le contenu même des idéaux, des luttes nationales. Dans le premier l'homme est objet de vivisection psychologique, dans le second c'est un homme historique » (1).

Comme nous le disions plus haut : il s'agit de créer, de conduire l'histoire — affirmation maintes fois exprimée par Lénine et par Staline. Or, seuls les héros et les génies peuvent agir sur le cours de l'histoire : on créera donc des héros, des génies ; le peuple entier devra prendre figure de héros. Il

(1) GEORGE REAVEY, *op. c.*, p. 163.

faudra donner conscience à tous de ce rôle si lourd. Ici réapparaît la thèse de la destinée historique de la Russie dans le monde, l'affirmation de la qualité exceptionnelle du Russe comme type d'humanité.

Cela ne nous éclaire pas encore suffisamment sur l'homme soviétique.

La qualité première de cet homme c'est d'être une personne sociale et non un individu isolé. Ces personnalités devront pénétrer la société de leur influence, de leur vitalité, vivre de la société mais la construire aussi pour lui donner sa forme historique.

Comme on le remarquera, ceci n'est pas nouveau pour le peuple russe. Il n'a pas été soumis, comme les peuples d'Occident, à l'individualisme insufflé par la Renaissance ; dans le domaine de la religion, il est plus ecclésiastique, plus communautaire que les occidentaux.

Il nous faut donc chercher encore plus loin. L'humanisme soviétique serait celui pour qui rien n'est impossible à l'homme soviétique. Une sorte de folie scientifique, industrielle, technique semble avoir atteint l'U. R. S. S. ; elle devait regagner tout l'arriéré technique qui avait laissé la Russie bien loin des autres nations civilisées. Rien n'est impossible. « On peut guérir toutes les maladies », comme dit un chirurgien dans un roman. La science découvrira tous les secrets.

On arrivera à faire pousser du froment, des fruits, jusque dans la glace. Et l'homme soviétique, le vrai homme, doit avoir une telle volonté qu'il ne recule devant rien, devant aucun effort. L'homme a conquis la nature ; un jour il conquerra la vie, vaincra la mort... Car l'homme soviétique transformera le monde. Le monde matériel, s'entend, le seul que considère le matérialisme marxiste.

Peut-on, à ce propos, rappeler la thèse de Lénine, suivant laquelle la révolution bolchevique n'est qu'un stade, dur et pénible pour beaucoup, où l'État doit user de tout son pou-

voir de contrainte sans égard à aucun sentiment ? Mais le jour viendra où l'État ne sera plus nécessaire. Selon le mot de Marx : « Le gouvernement des hommes est remplacé par la gérance des choses ». La nouvelle société sera composée d'hommes qui jouiront de tous les progrès matériels, d'une égalité totale entre tous. Tous les défauts des anciens régimes ayant été abolis, toutes les causes de souffrance étant disparues, l'homme connaîtra le paradis sur terre.

Mais, en attendant, les romans soviétiques contemporains nous donnent une image du héros soviétique qui correspond assez bien au surhomme de Nietzsche. Je ne pense pas que ce soit là ce qu'on ait voulu, car Nietzsche est un individualiste forcené. Mais, je vous défie de lire *Et l'Acier fut trempé* ou l'*Histoire d'un vrai homme*, deux romans couronnés ces dernières années, sans être frappé par ce rapprochement.

Et, sans vouloir d'ailleurs prolonger cette comparaison, nous ne voyons pas très bien la différence qui existe entre un héros soviétique et un héros fasciste, un héros hitlérien, par exemple. D'autres ont déjà exposé ce point de vue. Nous le rappelons uniquement parce que la question d'humanisme, telle qu'elle est posée par les Soviets ou qu'elle l'était par les nazis, demeurait tout de même dans un cercle étroit : celui de la nation ou de la race ; celui de la force et de la technique ; celui de la domination sur le reste de l'humanité. Chez les uns comme chez les autres, ce n'est pas un humanisme en lequel tout homme, de toute nation, de toute race puisse trouver le type d'homme idéal, si du moins on veut lui laisser un bien proprement humain : la liberté qui est l'expression, l'activité d'une âme spirituelle.

Et quand même, il reste pour nos contemporains une leçon à tirer de cet exemple, de cet enseignement donnés par les littérateurs soviétiques : le devoir pour l'homme de se donner davantage au bien commun, la grandeur du sacrifice, de l'effort, l'amour des autres hommes. Ce sont là thèses bien chrétiennes.

Les limites de l'inspiration.

Littérature dirigée, planifiée, disions-nous au début de ces pages ; catégories toutes faites des individus ; thèmes imposés : souvenons-nous des œuvres sur le Plan quinquennal, sur le machinisme, sur l'agriculture, sur les découvertes en Sibérie et, pour le moment encore, sur la guerre ; les incidents qui peuvent survenir, jusque dans les réalisations industrielles, et l'unique solution politique ; la question morale qui se réduit à celle-ci : suis-je dans la ligne du Parti ? Mais il n'y a plus alors de problème humain pour nous tenir en haleine. A tout, la même réponse est donnée ; toujours la même doctrine est appliquée. Le lecteur sait toujours où il va ; il ne sera pas soutenu par ce sentiment d'attente et de confiante ignorance qui lui fait adopter les vues de l'auteur dans une histoire qu'il sait cependant imaginée.

Par la littérature soviétique, comme d'ailleurs par les déclarations officielles de l'Union des écrivains soviétiques et par les excommunications formulées contre des écrivains, nous comprenons à quel embrigadement des auteurs eux-mêmes on est arrivé là-bas. De ce fait, les Lettres soviétiques perdent leur force de conviction. Telle œuvre peut entraîner notre adhésion, parce que l'auteur a traité son sujet avec force, avec pénétration, avec art : l'ensemble des œuvres nous déçoit à ce point de vue de la vérité littéraire. Cette soumission de tous les auteurs — ils ne peuvent faire autrement, ils doivent produire, puisque c'est leur raison sociale d'être — de tous les écrivains d'un empire, avec ses peuples qui ont chacun leur langue, a quelque chose d'autant plus monstrueux que nous étions habitués à une indépendance de la plume, en Russie, qui ne craignit pas la persécution et l'exil.

Si ces auteurs soviétiques ont voulu dépeindre la vie d'esprits-forçats, ils ont réussi ; mais nous ignorons encore quel est le véritable état d'âme, les sentiments réels qui animent les cœurs russes.

Leçons d'une littérature dirigée.

L'antienne que les écrivains russes sont réduits à chanter, sans se lasser, peut se formuler ainsi : Le régime soviétique est le meilleur. Tout est bon qui appuie le régime. Tout est condamnable qui le contrecarre. Le peuple est heureux et fier de ces institutions.

Manque le cri de l'âme qui pourrait nous émouvoir.

Selon l'évolution actuelle, de rendre plus de personnalité aux individus, on verra sous peu, espérons-le, un revirement et on reviendra à une littérature plus humaine. Jusque dans les œuvres de guerre, disions-nous, les héros soviétiques — et il y en eut, comme il y eut dans tous les territoires occupés d'affreuses tragédies — apparaissent comme les instruments du Parti, du régime et ne sont pas les êtres qui sentent en eux-mêmes et en qui d'autres êtres se retrouveraient.

A vouloir toujours centrer l'intérêt sur l'idéal communiste russe, les écrivains, et donc ceux qui les dirigent, éloignent au lieu d'attirer à eux ceux qui, à l'étranger, voudraient les comprendre, parce que cet effort est unilatéral et qu'une vraie littérature ne peut être unilatérale. C'est une littérature de combat où l'on ne trouve pas de repos.

Et puisque le rôle assigné aux Lettres en U. R. S. S. est d'instruire le peuple, la jeunesse, et de les enthousiasmer pour le régime, faut-il croire cet enthousiasme beaucoup plus calme et pas aussi collectif qu'on veut bien nous le faire admettre ? Sinon, pourquoi, depuis trente ans, reprendre toujours les mêmes thèmes du Parti ? Ou bien faut-il conclure que les auteurs ne nous dépeignent pas toute la réalité ? Ils auraient manqué à une condition essentielle de l'œuvre littéraire : la vérité ; vérité trouvée en soi et exprimée librement ; vérité découverte autour de soi et décrite librement.

Un des plus grands poètes soviétiques, Maïakovsky, a écrit ces deux vers :

Et que mon esprit se mette à obéir
Au commissaire des plans de l'avenir.

Et Maïakovsky se suicida.

D. Th. BECQUET.

Nous donnerons plus tard la seconde partie de cette étude : *Le roman soviétique comme œuvre d'art.*

COURTE BIBLIOGRAPHIE

MGR CHEVROT. — *A l'époque de l'émulation spirituelle,* Nouv. Revue Théologique, 1948, 357-389.

TH.-G. CHIFFLOT. — *Luther et l'Évangile.* La Vie intellectuelle, mars 1948, 6-21.

PIERO CHIMINELLI. — *L'Assemblea di Amsterdam ed il problema della Chiesa universale.* Unitas, 1948, 16-31.

JOSEPH GILL. — *The Church of England and Reunion.* Id., 1947, 143-166 ; 267-288.

C. JOURNET. — *L'âme créée de l'Église.* Nova et Vetera, 1948, 165-202.

C. JOURNET. — *L'Infidélité.* Nouv. Revue de science missionnaire, 1948, 81-97.

J. KALOGIRU. — *Erziehung zum ökumenischen Ethos.* Intern. Kirchliche Zeitschrift, 1948, 29-36.

H. KATZENMAYER. — *Petrus, der Primat, die Kirche in den auf uns gekommenen Schriften des Bischofs Irenäus von Lyon, der « Widerlegung und Abwehr der falschen Gnosis » und der « Darlegung der Apostolischen Verkündigung ».* Id., 82-88.

DAVID LATHOUD, A. A. — *Cattolico oppure « Romano cattolico ».* Unitas, 1948, 33-44.

H. W. NEWELL. — *Die Bedeutung der Amsterdamer Kirchenkonferenz.* Intern. Kirchliche Zeitschrift, 1948, 5-11.

R. NIEBUHR. — *The Reunion of the Church through the Renewal of the Churches.* Christianity in Crisis, 1947, November.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — Le 15 avril S. B. le PATRIARCHE MAXIMOS IV, nouvellement élu, a solennellement pris possession du diocèse patriarcal d'Alexandrie. Le clergé orthodoxe était également représenté à cette cérémonie. Un message, adressé à cette occasion à la communauté égyptienne, dit entre autres :

> Il est un devoir qui nous incombe actuellement avec une urgence particulière : le matérialisme athée menace l'Orient, et notre tâche consiste en premier lieu à parer à ce danger. Nous devons agir non dans un esprit de guerre et de combat, comme le fait notre ennemi mais dans un esprit d'union, de paix et d'amour (1).

Le 29 avril mourait inopinément près de Paris le chanoine FRANÇOIS PARIS, délégué de l'œuvre d'Orient, ami et bienfaiteur du prieuré d'Amay et d'*Irénikon*. Ses intérêts apostoliques ont eu toujours la Russie pour objet. R. I. P.

Le 13 mai, décès de Mgr BASILE TAKAČ, exarque apostolique des Ruthènes subcarpathiques aux É. U. (Homestead, Pennsylvanie). Le diocèse gréco-catholique de Pittsburg est maintenant dirigé par Mgr Daniel Ivančo, coadjuteur depuis novembre 1946 de l'évêque défunt.

Le 21 juin le SÉMINAIRE DES UKRAINIENS à Culemborg (Hollande) a été inauguré par S. Exc. Mgr Bučko. Une cinquantaine de personnes occupent le bâtiment qui est dirigé par le R. P. Dr. Basile Laba.

L'Église russe en URSS. — Du 8 au 18 juillet, célébra-

(1) Cfr *Le Lien*, avril 1948.

tion du 5[e] centenaire de l'INDÉPENDANCE (autocéphalie) de l'Église russe. Plusieurs chefs des autres Églises orthodoxes ont été invités à ces festivités qui doivent être suivies de réunions au cours desquelles devront se discuter des problèmes ecclésiastiques d'actualité (1). Nous en attendons les résultats (2).

Dans un article du *ŽMP* (3), L'ARCHEVÊQUE LUC de Crimée (lauréat en 1946 du Prix Staline pour ses travaux de médecine), invite les chrétiens des pays anglo-saxons à déjouer les « plans sanguinaires de leurs militaristes ». Il ajoute que « toute la masse du clergé catholique s'est mise du côté des fauteurs de guerre et qu'elle sympathise ouvertement avec le fascisme ». L'Archevêque se montre satisfait de la position de l'Église en URSS ; « Nous, clergé russe, vivons en pleine paix avec notre gouvernement... Il a donné à l'Église l'entière liberté et ne se mêle pas de ses affaires intérieures ». Quant au bien social du régime communiste, « nous l'accueillons d'un cœur pur ». Un ton plus serein

(1) Cfr le programme prévu pour le congrès interorthodoxe, qui aurait dû avoir lieu l'an dernier, *Chronique* 1947, p. 314.

(2) Le patriarche d'Antioche Alexandre III Tahan, qui en novembre dernier aurait déclaré vouloir y prendre part, même si les autres patriarches s'étaient abstenus (en ce même mois il avait envoyé à Moscou le métropolite Élie du Liban), avait convenu avec son synode de ne prendre aucune décision quant à la participation aux congrès de Moscou et d'Amsterdam, avant d'avoir pris d'abord contact avec les patriarches de Constantinople, Alexandrie et Jérusalem (Cfr *CIP* 25 juin). D'autre part, le Saint-Synode du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie a décidé à l'unanimité que ni le patriarche Christophore II, ni une délégation du patriarcat n'assisteraient aux réunions de Lambeth, Moscou et Amsterdam. Cette décision est motivée par « le caractère incertain de l'ordre économique actuel ». Pour ce qui concerne l'attitude du patriarche de Constantinople vis-à-vis de la convocation de Moscou, nos lecteurs la connaissent (Cfr *Chronique*, 1948, p. 82-85). Il faut cependant ajouter que Mgr Germanos de Thyatire, exarque du patriarche œcuménique et un des cinq présidents du Conseil œcuménique des Églises, est allé assister aux cérémonies.

(3) N° 1, 1948.

dans l'article eût inspiré plus de confiance en cette dernière affirmation.

Le patriarche Alexis a déclaré récemment (1) une fois de plus que l'Église russe jouit de BIENVEILLANTES RELATIONS avec le gouvernement soviétique, qui suit son activité avec une « grande attention ». Répondant à la question : « La liberté de religion existe-t-elle en Russie ? » il a dit, assez laconiquement : « La liberté religieuse est garantie par la constitution soviétique ». A la question : « Y a-t-il conflit entre la théorie et la pratique du communisme d'une part, et les croyances religieuses d'autre part ? », il a répondu : « Cette question n'est pas claire. L'Église orthodoxe n'est en conflit avec personne au sein de l'État soviétique ». A la suite de la séparation de l'Église et de l'État, a dit encore le Patriarche, on ne dispose pas de statistiques pour fixer le nombre des croyants, qui est toujours croissant. Bientôt sera augmentée la publication des livres religieux et liturgiques indispensables. Dans ce domaine, en effet, très peu a pu être réalisé jusqu'à présent. Il ne semble pas que le patriarcat dispose pour le moment d'une imprimerie propre (2). Ce qui est sûr, c'est qu'il ne jouit pas de la liberté de presse.

Émigration russe. — *ŽMP*, N° 1, 1947 reproduit une LETTRE du patriarche de Moscou et du Saint-Synode au clergé et aux fidèles de l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE EN AMÉRIQUE. C'est un rappel de la rupture du lien juridique avec l'Église-mère de Russie en 1920, du verdict lancé en 1934-35 par le métropolote Serge et des tentatives de réconciliation du métropolite Grégoire de Leningrad en

(1) Dans une interview accordée à un correspondant de l'agence Reuter. Cfr *Nouvelles Russes* du 21 mai.

(2) Ce qui vient d'être confirmé par l'archevêque Photius d'Odessa et Cherson, lors de son récent séjour en France. La typographie synodale ne fonctionne pas ; elle n'a pas encore pu être installée au monastère de la Sainte Trinité et de Saint-Serge (Cfr *Nouvelles Russes*, 9 juillet).

1947. La situation de l'Église russe aux É. U. y est être dite « chaotique ».

Le 18 et 19 avril a eu lieu à New-York une assemblée du GROUPE NORD-AMÉRICAIN SYNODAL, sous la présidence de l'archevêque Vital. La position canonique de cette fraction de l'Église russe aux É. U. y fut à l'étude. L'attitude adoptée envers la juridiction du métropolite Théophile a été confirmée et sera maintenue (1).

Dans un article, qui n'a pas manqué de provoquer quelques réactions, le P. ALEXANDRE SCHMEMANN de Paris expose la nécessité d'union pour les communautés orthodoxes de l'émigration, union basée sur le principe territorial et non pas national. Non seulement les différentes juridictions de même nationalité, mais aussi les groupes de différentes nationalités dans un même territoire, devraient être unis moyennant un lien canonique commun avec le Siège œcuménique (2).

« La nationalité n'est pas en contradiction avec l'universalité, et là où il y a contradiction, ce n'est que par faiblesse humaine et par un renversement coupable de la hiérarchie des valeurs ...

« Mais, dira-t-on, nous autres, Russes orthodoxes, nous avons une mission spéciale, une tâche propre : témoigner de la véritable physionomie de l'Église russe, prendre sur nous la souffrance du drame historique russe, et pour cela il nous est indispensable de garder notre indépendance canonique. A cela nous répondons que dans l'Église tout a un caractère universel et la question de l'Église russe est une question qui se pose à la conscience de toute l'Église ; ainsi seulement il est possible d'y répondre d'une façon authentiquement ecclésiastique » (p. 11). Il y aura certaines difficultés à vaincre, mais « tous ces problèmes d'organisation obtiendront leur solution dès que dans l'Église se réveillera la soif de l'unité, le désir de mettre l'Église au-dessus de tout. On dira peut-être que tout cela est une « utopie ». Mais alors tout le christianisme est une utopie, et aussi l'Évangile et toute l'expérience indubitable de l'ancienne Église, dans laquelle il n'y avait n'y grec, ni juif, mais où le Christ était tout en tous ».

(1) Cfr *PR*, 17 avril.
(2) *CV* de janvier.

La paroisse du Pokrov à LYON, passée en 1945 à la juridiction de Moscou, est retournée sous celle du métropolite VLADIMIR, tandis que la paroisse de Saint-Nicolas revint au SYNODE de Mgr Anastase. Celui-ci, dans son message pascal (2 mai), a condamné une fois de plus l'attitude du patriarche Alexis de Moscou, qui dans une lettre pastorale de novembre 1947 (1) avait parlé du « Chef sage » de l'Union soviétique, « que la Providence a élu et établi pour conduire notre Patrie sur la voie du bonheur et de la gloire ».

Le 22 juin fut annoncée soudainement l'arrivée à Paris de l'archevêque PHOTIUS D'ODESSA ET CHERSON, venant de Prague. On ignorait le but de cette nouvelle visite (2).

La conférence annuelle du MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES s'est tenue à Bièvres (Seine) du 15 au 17 mai ; l'assistance était nombreuse, venue aussi bien de Paris que de province, et comptait quelques hôtes catholiques, accueillis avec la plus grande cordialité. Le thème général de la réunion fut la phrase de Tertullien : *Fiunt christiani, non nascuntur.* Bien que la vie individuelle du chrétien n'ait pas été oubliée, l'attention principale porta sur l'aspect social, ecclésiastique, de la chose. Les conférenciers appartenaient presque tous à la nouvelle génération et la plupart d'entre eux étaient d'anciens élèves de l'Institut théologique orthodoxe de Paris. Les organisateurs du Congrès s'en montrèrent très satisfaits et le comparèrent à ceux des premières années du Mouvement.

Bulgarie. — Maintenant que l'enseignement religieux ne figure plus au programme scolaire, l'Église orthodoxe cherche à créer des ÉCOLES DU DIMANCHE, ce qui ne va pas sans difficulté, vu la nouveauté de telles initiatives. Une

(1) Cfr *ZMP*, 1947, No 11, p. 5.

(2) On se souvient qu'en 1946 le prélat, à cette époque encore archevêque d'Orel et Briansk, fut le délégué patriarcal dans les pourparlers avec l'émigration russe en France. Cfr *Chronique*, 1946, p. 358-360.

œuvre d'évangélisation d'assez grande envergure a été entreprise par des FRATERNITÉS CHRÉTIENNES ORTHODOXES, se consacrant à l'éducation et au service social. En 1947 on comptait 1107 de ces associations qui s'organisent sous les auspices de l'Église bulgare. La pénurie de papier entrave sérieusement la publication de périodiques et d'ouvrages religieux indispensables. — LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE de l'université de Sofia célèbre cette année son 25e anniversaire (1).

Grèce. — LES MÉTROPOLITES JOACHIM DE KOZANI, ANTOINE D'ELIA ET JOACHIM DE CHIOS ont été écartés de leurs sièges par le Synode à cause, dit-on, de leurs sympathies de gauche.

Radio-Athènes a inauguré la diffusion deux fois par semaine d'émissions religieuses. Les programmes comprennent des allocutions sur l'apport du christianisme dans le domaine social. A ce propos relevons ici le jubilé du mouvement AKTINES, qui a fêté en février son dizième anniversaire. Son but est d'associer les hommes de science chrétiens. « Un esprit de vivant christianisme a remplacé l'esprit matérialiste et rationaliste qui, en Grèce comme ailleurs, a troublé le monde scientifique pendant près d'un siècle », a déclaré un numéro jubilaire de la revue *Aktines*. Rappelons qu'à Noël 1946 un manifeste, signé par 181 savants, artistes et hommes de lettres grecs, avait été publié insistant sur la nécessité de bases spirituelles solides pour l'avenir de l'humanité : « Ces bases ne peuvent être posées en dehors des valeurs de la foi chrétienne » (2).

Un communiqué grec déclare que dans la Grèce du Nord sur 1547 PRÊTRES le nombre des VICTIMES de la guerre et de la rébellion communiste s'élève pour les années 1941-46

(1) Cfr *SŒPI*, No 23

(2) Cfr l'article du professeur Stavros Michel PLAKIDIS sur le *Retour aux valeurs chrétiennes en Grèce*, dans *Lumen Vitae*, No 2, 1948, p. 294-299.

à 128. Parmi les victimes de la rébellion tombées au cours de 1947 on met plus spécialement en avant trois prêtres odieusement suppliciés et morts en martyrs (1).

Hongrie. — De retour de Moscou, au moins d'octobre, l'archiprêtre DR. JEAN DE VARJU a été nommé ADMINISTRATEUR de l'Église orthodoxe hongroise. La faculté de théologie de Budapest a formé un clergé qui dessert actuellement 50.000 fidèles, sous la juridiction du patriarcat de Moscou, par l'intermédiaire de l'archevêque Serge de Vienne, exarque pour l'Europe centrale.

Pologne. — L'archevêque DENYS (Waledynski) de Varsovie, âgé de 74 ans, chef de l'Église orthodoxe polonaise, a été déposé par le gouvernement (2). L'Archevêque était confiné au palais épiscopal, en attendant l'élection de son successeur, selon toute vraisemblance l'archevêque Timothée de Bjalystok. L'ÉGLISE ORTHODOXE en Pologne, qui comptait avant la guerre 4.000.000 fidèles, n'en a plus actuellement que 430.000, dont la majorité, 258.000, dans le diocèse de Mgr Timothée. Celui-ci a déclaré que les relations avec l'Église russe, interrompues depuis 30 ans, seront rétablies, sans qu'il soit renoncé à l'indépendance. Ce serait plutôt le patriarche de Constantinople qui serait reconnu comme chef spirituel.

Roumanie. — Le NOUVEAU PATRIARCHE de l'Église roumaine, JUSTINIEN (MARINA) a été installé le dimanche 6 juin, en présence des membres du gouvernement. Une délégation de l'Église roumaine, à laquelle participait aussi le ministre des cultes, Stanciu Stoian, était allée à Moscou pour prendre part aux travaux préparatoires du congrès interorthodoxe. A sa rentrée le ministre Stoian aurait

(1) Cfr *Le Lien*, février, p. 44-48.
(2) *LC*, 16 mai.

déclaré que « les résultats peuvent être considérés comme un pas important vers l'entrée de l'Église roumaine dans l'Église orthodoxe russe » (1).

Yougoslavie. — Une LOI vient d'être édictée relative à « l'interdiction de l'incitation à la haine et aux discordes entre nationalités, races et religions ». Cette loi stipule que « la critique scientifique de la religion en général, et la critique des procédés irréguliers des représentants ecclésiastiques et des ministres du culte ne peuvent être considérées comme une provocation à la haine entre religions ». Dans certains milieux on pense que la nouvelle loi pourrait bien servir à couvrir éventuellement une action répressive antireligieuse du gouvernement.

Relations interorthodoxes. — Dans un article du *CV* de juillet, comme dans les considérations du P. Schmemann citées plus haut, apparaît une forte préoccupation unioniste. L'union psychologique et spirituelle de l'Orthodoxie, que certains écrivains orthodoxes supposent toujours existante, y est posée comme un grand DESIDERATUM et comme la grande tâche de l'heure actuelle. L'auteur, M. G. Chodr, membre du Mouvement de la jeunesse orthodoxe arabe (Antioche), y écrit entre autres :

« Le temps est venu pour les Orthodoxes de comprendre la différence entre le Règne de Dieu et le Règne de César ; de comprendre qu'il n'y a pas d'Orthodoxie russe, grecque ou arabe, mais qu'il y a une seule Orthodoxie en Russie, en Grèce et dans les pays arabes. Le jour viendra-t-il où l'on cessera de coller des étiquettes terrestres sur le nom sacré de l'Orthodoxie et de substituer à ce don divin, la politique et des faux messianismes nationaux ? Quand comprendra-t-on que l'histoire s'accomplit seulement dans l'Église ? Les Églises arabes sont entièrement étrangères à toute mystique politique ou culturelle. Maintenant la conscience universelle commence

(1) *CIP* 5 mai.

à se réveiller partout et particulièrement dans les jeunes générations orthodoxes, et en cela nous voyons l'œuvre du Saint-Esprit ».

Ce cri pour la CATHOLICITÉ dans le monde orthodoxe contemporain est assez caractéristique ; il semble exprimer son grand problème. Mentionnons encore ici un SERVICE ORTHODOXE COMMUN dans la cathédrale serbe de Saint-Saba à New York, auquel prirent part l'évêque serbe Nicolas (Velimirovič) d'Ochrida, l'archevêque Athénagore, chef du diocèse américain-grec, et l'évêque Jean de l'église russe du Pokrov. Le doyen de Saint-Saba, le Rev. Dr. J. Šukletovič, avait convoqué la jeunesse de descendance russe, grecque, roumaine et serbe, « pour lui permettre d'expérimenter comment l'Orthodoxie peut les unir dans un lien commun de compréhension et ainsi contribuer à la paix du monde » (1).

Allemagne. — Nous apprenons par la revue *The Lamp*, 1948, n° 2, p. 48, l'existence d'une congrégation protestante franciscaine à Assenheim près Friedberg (Hesse), dénommée *Confraternité de Saint-Michel* ; ses offices religieux portent un caractère catholique prononcé ; beaucoup de fidèles protestants y viennent pour des retraites.

Amérique. — LE DR. A. R. VIDLER, dont nous relations récemment la visite aux États-Unis, a publié d'intéressantes impressions dans *Theology* de mars : *The Protestant Episcopal Church in the United States.* Cette Église lui semble encore très anglo-saxonne et un peu endormie.

Le Très Rév. ARNE FJELLBU, natif des États-Unis, évêque luthérien de Trondjem, grand résistant sous l'occupation ennemie, est allé dire aux chrétiens d'Amérique l'espoir que les chrétiens d'Europe mettent dans la prochaine réunion du Conseil œcuménique des Églises et l'importance pour les

(1) *LC*, 2 mai.

ecclésiastiques occidentaux de garder le contact avec le clergé orthodoxe d'Orient (1).

L'évêque anglican de Willesden, le Très Rév. M. Gresford-Jones, a visité le diocèse anglican de Long Island pour remercier des dons reçus pour les nécessiteux de Londres.

Une nouvelle organisation protestante a publié un manifeste réaffirmant le principe américain de la séparation de l'Église et de l'État ; il vise entre autres les subsides officiels à certains établissements d'enseignement catholique, et la représentation personnelle du Président des États-Unis auprès du Saint-Siège (2).

L'Amérique latine semble attirer toujours davantage l'intérêt des milieux œcuméniques. Ainsi la *International Review of Missions* publie dans son fascicule de janvier un article d'Alberto Rembao : *The Presence of Protestantism in Latin America,* qui conclut que dans les vingt républiques de ce continent, le protestantisme ne peut plus être dit inexistant et que dans chacune il a un visage propre.

Angleterre. — Le Mouvement chrétien des étudiants (S. C. M.) a réuni à Londres au début de janvier sa première conférence plénière depuis la fin de la guerre, et lui a proposé pour thème la responsabilité du chrétien devant les différents aspects de la situation mondiale présente. M. Visser 't Hooft a indiqué la tâche de l'Église dans ces circonstances et a dit qu'elle ne pourrait la bien remplir qu'en étant unifiée. On a beaucoup remarqué la présence du Dr. Hans Lilje, ancien secrétaire du Mouvement et actuellement évêque luthérien de Hanovre.

Le 15 mars à Oxford, mort du Dr. B. J. Kidd à l'âge de 87 ans. Avec lui disparaît encore un participant des Conversations de Malines. R. I. P.

(1) *FCB*, nº 2, et *SŒPI*, nº 6.

(2) *SŒPI*, nº 4. Cfr *Chronique*, 1946, p. 388.

Une nouvelle revue catholique proprement théologique a vu le jour : DOMINICAN STUDIES. A Quarterly Review of Theology and Philosophy. Adresse : Blackfriars, Oxford.

Danemark. — Un événement important s'est produit le 29 avril dans l'Église luthérienne du pays. Malgré l'opposition des 7 évêques sur 9, et grâce à une nouvelle loi votée par le Parlement, en la cathédrale d'Odense, le Dr. Ollgaard, évêque de Funen, ordonna 3 FEMMES au MINISTÈRE PASTORAL, dont l'une, Melle Anderson, exercera le sien à Norre Alslev, île de Falster, où se perpétuent les traditions de l'évangéliste et théologien Grundtvig.

Le consécrateur rappela dans son allocution que lors de la résurrection du Seigneur, un ange apparut aux saintes femmes et leur donna mission de prêcher. Il est temps de reconnaître ce fait, dit-il, et de « permettre aux femmes d'exécuter ce commandement non seulement à l'école et au foyer, mais aussi dans la communauté des disciples de Jésus-Christ ».

Cette grave innovation ne risque pas cependant de provoquer un schisme, affirme-t-on, car même les évêques opposants ne la considèrent pas comme relevant de la doctrine mais seulement de la discipline (1).

Moyen-Orient. — Un intéressant aperçu de la situation religieuse au point de vue confessionnel, interconfessionnel et missionnaire est donné par MABEL C. WARBURTON dans un article : *The Christian Church in the Storm Centres in the Middle East.* (The East and West Review, janvier 1948) et un autre plus instructif encore dans *Eastern Churches Quarterly,* janv.-mars 1948, correspondance du Caire. Le Dr. REINHOLD VON THADDEN a profité d'un séjour en Égypte pour consulter les chefs des Églises orientales séparées au

(1) Cfr *SŒPI*, Nos 16 et 21, et *Gu*, 14 mai, p. 232.

Caire au sujet de la préparation de la conférence d'Amsterdam.

Le MOUVEMENT DE LA JEUNESSE ORTHODOXE, fondé au début de la guerre au sein du patriarcat d'Antioche, se développe avec l'appui personnel du patriarche Alexandre III. Certaines réformes, comme la fréquente communion, l'organisation des écoles de dimanche, etc., s'introduisent progressivement. Pour le moment le Mouvement compte 2.000 jeunes Arabes. Une école moyenne a été ouverte à Lattakié où 400 enfants reçoivent l'instruction. Un journal en langue arabe est édité. La fondation d'un Institut théologique est en projet. Dans ce but deux initiateurs du Mouvement sont allés à l'Institut Saint-Serge à Paris pour y suivre des cours (1).

Dans l'article déjà cité ci-dessus, (p. 313) qu'un d'eux écrit dans *CV* de juillet, il est dit qu'il y a deux idéaux qui à présent revivent dans l'Église d'Antioche : 1° une certaine sobriété théologique et un équilibre de vie spirituelle, 2° l'idéal monastique. Malgré la disparition quasi complète du monachisme, il existe parmi la jeunesse de nouvelles aspirations monastiques. Cette tendance va de pair avec la vocation missionnaire et pourrait aboutir, croit-on, à de nouvelles formes de monachisme, où la prédication et les occupations théologiques prendront une place de choix.

Suède. — Le RÉV. R. RAYNES, C. R., a visité récemment le pays pour y donner en de nombreux endroits des conférences, surtout de théologie pastorale. On a fait remarquer l'importance de cet événement tant pour les relations entre l'Église établie d'Angleterre et celle de Suède, que pour l'intérêt naissant de celle-ci pour les formes de vie religieuse (2).

(1) *CV*, janvier.
(2) *CT* du 25 avril, p. 175.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *L'Osservatore Romano* du 6 juin a publié un *Monitum* de la S. C. du Saint-Office, qui attire l'attention des ordinaires sur l'application exacte des canons concernant les réunions interconfessionnelles et la communion *in sacris* (1325, 3 ; 1258 et 731, 2).

SŒPI, N° 23, en donne un commentaire qui ne fait pas assez remarquer que le document n'est qu'un rappel spécialement autorisé d'une législation existante ; toute la perspective en est faussée.

Par contre le Service allemand de la Radio vaticane du 6 juin a souligné que le Saint-Office n'a fait que reprendre le droit existant sans pousser les choses plus loin. *T* du 12 juin croit voir dans la dernière phrase de ce commentaire visant les conversations interconfessionnelles privées, un encouragement pour des mouvements comme le *Sword of the Spirit* (1).

S. S. le PAPE PIE XII recevait le 21 avril en audience privée plusieurs JOURNALISTES GRECS.

Dans son allocution le Saint-Père dit que l'hellénisme est la racine de la culture naturelle, comme le christianisme est celle de la culture spirituelle, greffée sur la première ; dans la crise actuelle la Grèce et son peuple ne se trouvent donc pas par hasard « sur le front de la bandière ».

Ce discours a trouvé un écho très sympathique dans la presse hellénique. Le professeur Amilcar Alivisatos, de la faculté théologique orthodoxe d'Athènes, écrit dans le *Vima* du 24 avril :

« Je suis sûr que tout Grec qui comprend les temps tragiques par lesquels notre pays et notre peuple passent, n'aura qu'un sentiment de profonde gratitude pour le précieux réconfort moral que les

(1) Cfr *Chronique*, 1946, p. 207

paroles du Chef de l'Église catholique signifient pour nous qui avons entrepris une guerre ouverte contre les ennemis du Christ ».

L'auteur exprime sa conviction que les paroles du Pape, « sorties non pas des archives de la diplomatie vaticane, mais du cœur paternel de l'Église catholique », marqueront la fin d'une période de malentendus, en inaugurant une ère nouvelle où les deux Églises, grecque orthodoxe et catholique, se sentiront toujours davantage attirées l'une vers l'autre dans une cause commune. De différents côtés on réclame une représentation diplomatique du gouvernement grec auprès du Vatican. Le journal *Embros*, regrettant la confiscation de la cathédrale catholique de Rhodes par l'État, appelle le Pape le porte-étendard de la lutte contre le communisme. Ailleurs ce même journal écrit que Pie XII, dans un moment critique, a accompli ce dont les successeurs des Basile, des Photius, des Chrysostome n'avaient pas suffisamment envisagé la nécessité en face du danger qui menace le monde (1).

Dans un article : *Twenty Years After (Eastern Churches Quarterly* de janvier-mars) le R. P. Henry St-John commente la brochure de M. l'Abbé R. Kothen concernant les CONVERSATIONS DE MALINES (2).

Il trouve que leur esprit était juste mais que leur résultat fut maigre à cause des vues plutôt limitées de leurs deux principaux protagonistes, Lord Halifax et le Père Portal. En conclusion il dit : « Nous avons donc le devoir de chercher la vérité avec nos frères séparés dans l'esprit et sur le modèle de Malines, et, en la cherchant, de laisser l'Église les enseigner à travers nous. Ils ne peuvent enseigner l'Église mais il y a beaucoup de choses qu'ils peuvent nous enseigner parce que nous n'avons pas réussi (we failed) de les apprendre de l'Église » (p. 334). De cette manière les Corps séparés de l'Église seront lentement pénétrés par la vérité et l'unité corporative pourra se faire, concurremment d'ailleurs avec les conversions

(1) Cfr *Documentation catholique* du 20 juin et *SICO* du 1 juin.
(2) Cfr *Irénikon*, 1947, p. 223.

individuelles. Dans le travail unioniste il ne faut pas trop prévoir mais faire les choses qui se présentent.

Nous trouvons des nouvelles unionistes de l'ALLEMAGNE dans la *Revue Nouvelle* de Bruxelles du 15 mai : *Climats d'Allemagne. A propos du rapprochement des Églises.*

Après quelques détails historiques sur les relations interconfessionnelles sous le régime nazi, SPECTATOR distingue parmi les groupements interconfessionnels existants, ceux de rapprochement et ceux de collaboration. Parmi les premiers il cite l'*Una Sancta Bewegung* dont la Chronique a déjà parlé à plusieurs reprises et dont certaines activités ont été jugées malheureuses par les autorités ecclésiastiques respectives. Celles-ci se sont mises d'accord sur une formule de collaboration, seule réalisable actuellement dans ce domaine ; en conséquence a été fondée à Berlin une *Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften.*

Le R. P. PRIBILLA pense aussi qu'à l'heure présente seule une collaboration serait possible entre chrétiens séparés en Allemagne. Il l'a écrit dans un article paru dans la revue *Die Furche* qui nous a été malheureusement inaccessible (1).

Dans les PAYS-BAS quelques événements importants : L'importante APOLOGETISCHE VERENIGING « Petrus Canisius » vient de changer de nom et de statuts : elle adoptera dorénavant le vocable de saint Willibrord, figure plus universelle, est-il dit, que saint Pierre Canisius, et elle aura pour but « la christianisation et l'union dans les Pays-Bas ».

Le DR. H. VAN DER LINDE, secrétaire du Conseil œcuménique de Hollande, exprime dans *In de Waagschaal* du 11 juin, l'avis que l'Église réformée néerlandaise devrait dire un mot de directive concernant ses RELATIONS AVEC ROME. Il faudrait, d'après lui, faire un exposé véridique de la nature du catholicisme romain et mettre en relief les points essentiels de divergence entre les deux confessions. Depuis la fin de la guerre les relations entre elles sont redevenues dif-

(1) *SŒPI*, N° 18.

ficiles dans le pays. Les titres de deux livres récents sont caractéristiques à cet égard : *Conflit avec Rome* du théologien réformé, prof. G. Berkouwer ; *Le dilemme chrétien : Église catholique — Réformation* du Dr. van de Pol, converti du protestantisme réformé au catholicisme.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le R. P. V. ZĚNKOVSKY développe dans *CV* de mars de très intéressantes considérations dans un article intitulé DE L'AINSI DIT « MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE ». Citons-en quelques extraits :

« Le Mouvement œcuménique est cher à nous autres orthodoxes précisément parce qu'en lui est posée pour la première fois la question concernant l'Église du Christ et notre vie en elle ». Les orthodoxes sentent comme les autres membres du Mouvement que l'Église est trop peu réalisée encore, et s'ils étaient tentés de l'oublier, ce dernier se chargerait de le leur rappeler. « Nous savons que derrière les thèmes périphériques du Mouvement œcuménique il y a l'appel que Dieu adresse à l'Église pour qu'elle devienne pour nous, dans toute sa force pleine de grâce, dans toute son insondable plénitude, le centre de notre vie. L'Église n'a jamais cessé d'être « universelle » (œcuménique), mais nous, nous n'entrions et n'entrons pas effectivement dans cette profondeur ; actuellement dans le Mouvement œcuménique, derrière son thème d'avant-plan, se pose la question pour nous de communier intérieurement et jusqu'au bout au mystère de l'Église qui est le Corps du Christ ». Tel est d'après V. Z. le prix et le sens du Mouvement œcuménique. L'idée œcuménique se développerait aussi dans l'Église catholique avec une grande force, « et l'heure est peut-être proche où elle adhérera ouvertement et officiellement au Mouvement ».

Le DR E. ELEFTERIADÈS, dont *Irénikon* a publié récemment un article, a donné à l'*Eastern Churches Quarterly* de janvier-mars un dialogue entre un orthodoxe irénique et un autre désillusionné. Il est intitulé : THE PATH OF UNITY.

Ortodoksia, 1947, N° 11, relate que le décanat de la « HAUTE ÉGLISE D'AUTRICHE » qui compte 11 clercs et 1000 fidèles, a demandé d'être reçu dans l'ORTHODOXIE.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le Rév. BERNARD PAWLEY expose : *Some Practical Difficulties of Reunion* (*Theology* d'avril), concernant celle entre ANGLICANS ET NONCONFORMISTES. Lui même recteur d'une paroisse anglicane du Yorkshire, il a recours à l'expérience du clergé provincial, laquelle manque au clergé anglican supérieur. L'article est très instructif. On y apprend, parmi beaucoup d'autres choses, que seules les sociétés nonconformistes faibles souhaitent la réunion à l'Église établie d'Angleterre, tandis que les fortes (parmi lesquelles l'A. range l'Église catholique) ne le désirent pas.

On sait (v. *Chronique*, 1946, p. 386 suiv.) que la Convention de l'Église épiscopalienne des États-Unis avait nommé une COMMISSION ON APPROACHES TO UNITY, la chargeant d'un rapport que le *Presiding Bishop* devait présenter à la conférence de Lambeth de 1948, avant de la soumettre à la Convention de 1949. Le rapport appelé *Statement on Faith and Order* a paru et est publié par *LC* du 4 avril. La même revue du 16 et 23 mai en donne des commentaires plutôt approbatifs, venant des partis « évangélique » et « catholique » de cette Église. *LC* trouve que le moment est venu pour ces deux partis de reconsidérer leurs propres divergences afin d'obtenir une plus grande unité.

Vient de paraître : *Reunion Activities of the Episcopal Church in the U. S. A. Legislative Analysis prepared by the Joint Committee on Doctrine of the American Church Union and the Clerical Union* (The Council for Defense of Church Principles, Pamphlet 13). La brochure expose un point de vue strictement anglo-catholique.

Quant au rapprochement entre ANGLICANS ET PRESBYTÉRIENS dans le même pays le Dr. A. R. VIDLER, que nous avons cité plus haut, croit qu'il est encore loin de conduire à une union et que celle-ci aurait plus de chance d'aboutir entre l'Église protestante épiscopalienne et une confession

chrétienne plus pauvre qu'elle et socialement inférieure à elle, qu'entre elle et l'Église presbytérienne très puissante.

Sous les auspices du Comité américain pour le Conseil œcuménique des Églises et en coopération avec le *College of Preachers* de la cathédrale anglicane de Washington, s'est tenue dans cette ville, du 1 au 3 janvier, la huitième conférence des PROTESTANT CHURCH LEADERS des États-Unis et du Canada. On y envisagea différentes mesures pour activer la coopération entre les Églises et l'union entre l'Église unie du Canada et l'Église anglicane du même pays. Il fut aussi question de la création d'un Conseil national des Églises d'Amérique (1).

ENTRE CHRÉTIENS DIVERS. — Jean-Jacques von Allmen exprime des REMARQUES SUR QUELQUES COLLECTIONS THÉOLOGIQUES (*Foi et Vie* de janvier-février 1948) publiées pour la plupart par la grande maison protestante d'édition Delachaux et Niestlé de Neuchâtel (Suisse).

Produits de la réelle dialectique théologique dont le résumé est « la Parole faite chair » elles semblent à l'A. pouvoir favoriser les conversations avec les théologiens de l'Église romaine « en les rendant plus précises et plus franches » (p. 84).

Une société POUR LA DÉFENSE DU PROTESTANTISME EN DANGER vient de se constituer. Direction et Administration pour la France : M. le Pasteur W. H. Guitton, 177, rue J.-B. Charcot, Courbevoie, Seine. Administration pour la Suisse : M. Fréd. Brunner, 11, rue du Jeu de l'Arc, Genève.

On s'y propose de défendre la Réforme que les chefs protestants sacrifient à l'œcuménisme, lequel est un retour larvé à Rome. « Nous considérons le « Mouvement œcuménique » comme extrêmement dangereux au point de vue spirituel, comme de nature à mettre en péril l'existence même du Protestantisme évangélique mondial ».

(1) *FCB* de mars.

Bishop BROMLEY G. OXNAM (méthodiste) a prononcé un discours où il a préconisé l'union de toutes les confessions protestantes des États-Unis ; si les femmes américaines le voulaient, elles pourraient y prendre une part très efficace. Les orthodoxes pourraient s'y joindre dans la suite et la *Christ's Holy Church* serait créée (1).

Voici comment l'orateur voit les avantages de cette union : unification des missions étrangères, journal protestant quotidien unique, heure protestante unique à la Radio, éducation unique dans des séminaires théologiques unis, etc. Il se déclare prêt, pour profiter des grâces de leurs traditions respectives, à recevoir l'imposition des mains des chefs des autres confessions chrétiennes d'Amérique, et en premier lieu du *Presiding Bishop* anglican qui symboliserait « la tradition ininterrompue des siècles ».

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — Quelques articles importants.

SAMUEL McCAVERT. — *Again the Witness of the World Council of Churches* (Christendom, amér., printemps).

L'A. commente, à la demande de la rédaction, les articles de M. Visser 't Hooft parus en 1946 dans la même revue. Tout en se déclarant d'accord sur le fond, il reproche à ce dernier de préciser prématurément certains détails.

TRUMAN B. DOUGLAS. — *Corporate Reunion. — Why Anything less ?* (même revue).

Certains théologiens, tels É. Brunner, J. C. Bennett, redoutent une unité institutionnelle entre les Églises séparées, une future Église « monolithe », et la taxent de romanisme. L'A. défend l'idée d'une union corporative mais sous des formes qu'il considère raisonnables.

RICHARD PAQUIER. — *Des théologies confessionnelles à une théologie œcuménique* (Verbum Caro, N° 5).

L'A., lui aussi comme la plupart des œcuménistes protestants, croit que le Mouvement œcuménique contemporain ne fait que

(1) *LC*, 15 février, p. 8.

continuer le mouvement réformateur du XVI[e] siècle mais en l'élargissant. La théologie confessionnelle d'alors devra devenir maintenant, en épousant les dimensions de la Bible, une vraie théologie œcuménique. D'après lui « les chrétiens de mentalité œcuménique sont à bien des égards plus proches les uns des autres d'une Église à l'autre qu'ils ne sont, dans leur propre Église, des chrétiens demeurés au stade de positions et surtout d'accoutumance strictement confessionnelles » (p. 13).

Depuis huit ans déjà, l'après-midi du dimanche de la Pentecôte, se tient à l'abbaye de WESTMINSTER un CULTE INTERNATIONAL ET INTERCONFESSIONNEL. Cette année, à l'invitation du doyen de Westminster, de nombreuses délégations des Églises anglicane, orthodoxe, réformée et luthérienne d'Europe et d'outre-mer y ont participé, et c'est le chanoine L. Hodgson qui fit le sermon. Il est publié sous le titre : *The Character, Purpose and Work of the Church*, dans *Gu* du 21 mai, p. 241.

L'Église tout entière et chacun de ses membres doivent non pas poursuivre leur propre salut mais continuer l'œuvre du Christ, laquelle a été de sauver le monde « du mal, de l'ignorance, de la laideur, de la souffrance, du péché ».

Juin 1948.

Notes et Documents.

Note sur le P. Quesnel et sur l'ecclésiologie de Port-Royal.

Le remarquable article de dom Clément Lialine, paru dans trois numéros d'*Irénikon*, et consacré à l'Encyclique « Mystici Corporis Christi », contient, à la p. 136 de la 1re livraison, une allusion au P. Quesnel qui ne laisse pas de surprendre un peu les très rares lecteurs familiers avec l'auteur des *Réflexions Morales*. Car, après un paragraphe dévolu aux vues ecclésiologiques de Luther, l'auteur cite le P. Quesnel comme ayant pensé « d'une manière assez semblable », ainsi d'ailleurs que Calvin et Wicleff. Un tel voisinage pourrait à bon droit causer quelque étonnement, si un coup d'œil au bas de la page ne nous avertissait que le P. Quesnel y est cité uniquement d'après Denzinger, c'est-à-dire d'après la célèbre Bulle *Unigenitus*. Or on peut penser que ce document si fameux n'offre, d'une théologie mouvante et subtile, qu'une présentation bien schématique et bien incomplète. Il peut donc sembler à bon droit intéressant et profitable d'inscrire, en marge de l'article de dom Lialine quelques considérations sur cette pensée ecclésiologique maintenant bien oubliée.

De toute évidence, la phrase citée vise les propositions condamnées sous les numéros 72 à 77 inclusivement. Aujourd'hui même encore, l'Enchiridion de Denzinger les met à la portée de tous les théologiens, si bien qu'il est inutile de les rapporter ici ; il faut seulement faire remarquer au lecteur qu'il vaudrait mieux se référer aux anciens textes français de la Bulle, qui reproduisent la lettre même des passages incriminés, dont la traduction latine ne donne pas une image toujours fidèle.

Il existe aux Archives du Vatican une note qui indique, pour chaque proposition, le détail des qualification théologiques qui, dans la Bulle, ne sont données qu'en bloc à la fin. Cette note, apportée en France sous Napoléon avec d'autres Archives Vaticanes, fut copiée, et M. Gazier en a publié le texte à la fin du T. II de son *Histoire Générale du Mouvement Janséniste*. Or, chacune des propositions

qui nous occupent y est notée « haeretica ». Cela peut sembler sévère, et si on se reporte au texte, même traduit en latin, l'hérésie n'y est pas tellement apparente à première lecture. Pourtant, une attention malveillante y pourrait découvrir ce que les partisans de la Bulle *Unigenitus* y découvrirent jadis : l'affirmation que les pécheurs ne font point partie de l'Église, que l'Église se limite aux seuls Justes, et même aux seuls Élus, aux seuls Prédestinés. Les nombreux factums favorables à la Bulle que j'ai pu réunir sont unanimes dans cette interprétation, et presque tous les controversistes l'ont insérée dans la théologie qu'ils prêtent aux partisans de Port-Royal.

Mais lorsqu'on en vient à étudier la pensée même des auteurs, l'on s'aperçoit que les choses sont infiniment plus délicates. Il est superflu de rappeler avec quel soin les adversaires de la Bulle ont montré que ces textes étaient susceptibles d'une interprétation rigoureusement orthodoxe. Nombreuses avaient été déjà les éditions de la Bulle où les 101 propositions étaient mises en parallèle avec les Saints Pères, lorsque parurent les fameux Hexaples, dont la 3e colonne réunit, avec une érudition qui, aujourd'hui encore, effraye, les documents traditionnels et patristiques relatifs à la question.

D'ailleurs, plus encore que celui des Hexaples, dont certes l'information et la critique sont solides, mais qui ne sont point objectifs, il est intéressant de requérir le témoignage de Bossuet. En 1710 parut un opuscule posthume de l'Évêque de Meaux, dont l'authenticité est indiscutable, et qui s'intitule *Justification des Réflexions Morales* ; il semble avoir été composé en réponse au trop fameux *Problème Ecclésiastique* et sur la demande même dn cardinal de Noailles, approbateur du livre du P. Quesnel. Or, à l'article 23, Bossuet y examine ce qui concerne la question des « membres de Jésus-Christ ». Il y note que « quelques-uns ont trouvé l'Auteur excessif », mais ne marque aucun des passages que relèvera la Bulle *Unigenitus*, prend vigoureusement la défense du P. Quesnel et conclut : « On voit par là combien est correcte sa théologie dans tous ces passages. On trouve dans les Réflexions tous les principes de la religion dispensés et distribués dans les endroits convenables et suivant que le demande le texte sacré » (p. 94). On ne saurait nier que l'approbation ne soit de quelque valeur : nous sommes donc en présence d'une pensée qui vaut la peine d'être examinée.

Ici néanmoins une remarque s'impose : il serait absurde de restreindre cet examen au seul P. Quesnel. Ce serait compliquer inutilement la question et même donner à l'ancien Maître des novices

de l'Oratoire une importance théologique qu'il n'a pas. Certes il est normal que l'article en question l'ait nommé, lui seul parmi tant d'autres : la raison en est aussi que, seul parmi tous les théologiens de Port-Royal il a fait l'objet d'une condamnation explicite et nominale. Mais ne nous y méprenons point : l'œuvre du P. Quesnel est d'abord et avant tout une œuvre de spiritualité. Ses opuscules de piété sont innombrables, alors que ses ouvrages proprement théologiques sont rares et les autres ne sont guère que des pièces de controverse. Certes sa science et son érudition patristique furent considérables, mais l'on exagérerait fort en en faisant un théologien puissant et surtout original : son mérite est ailleurs. Aussi serait-il vain de vouloir le dissocier des théologiens de Port-Royal pour lui donner une place à part. Fidèle disciple de M. Arnauld, un peu comme Duguet l'est de M. Nicole, il ne sera jamais que le reflet du maître et celui qui lui succédera pour perpétuer son esprit. Telle est la perspective dans laquelle il faut considérer le P. Quesnel. Elle amène par conséquent à étudier en bloc les théologiens de Port-Royal, et à préciser pour l'ensemble leur pensée ecclésiologique. Non qu'il se faille illusionner sur leur union et sur leur parfaite cohérence ; il y eut entre eux, même entre les plus grands, de sérieuses divergences de vues ; sur la question précise dont traite cette note, une étude très détaillée relèverait des différences minimes, mais très significatives. Il n'en demeure pas moins que les grandes lignes de leur théologie sont assez uniformes pour justifier une étude globale et une présentation d'ensemble.

L'on peut, par contre, se demander pourquoi un semblable travail s'inscrit en marge d'une étude sur le Corps Mystique. Certes, l'allusion faite par dom Lialine justifie un éclaircissement de ce genre. Pourtant, il n'y sera guère question du Corps Mystique, au moins sous ce vocable. C'est qu'en effet le terme est à peu près totalement absent des travaux de Port-Royal. Il présentait sans doute trop peu de garanties patristiques aux yeux de ces théologiens, soucieux de ne parler que la langue des Pères, et dont quelques-uns même reprocheront à M. Arnauld d'avoir condescendu à se servir du vocabulaire scolastique. Le terme ne se rencontre guère que dans Quesnel lui-même, par exemple dans le commentaire sur Marc XIV, 44, sur Col. I, 22-24, où il est question du Corps Mystique du Christ, dans celui qui concerne I Cor. XII, 24, qui parle du Corps Mystique de l'Église. De semblables références aux *Réflexions Morales* expliquent peut-être pourquoi certains Pères du Concile du Vatican estimèrent que le terme de « Corps Mystique » avait une saveur janséniste.

Partout ailleurs, on ne rencontre que les expressions « Corps du Christ », « Corps de l'Église », employées d'ailleurs, semble-t-il, indifféremment. Semblable phénomène montre déjà que Port-Royal n'attachait ni à l'une ni à l'autre de sens précis, délimité et nettement diversifié. Il n'y avait là pour eux qu'une simple métaphore, d'emploi commode, mais sans valeur particulière, et on les eût sans doute bien étonnés si on leur eût dit qu'on en penserait tirer un jour une définition adéquate de l'Église. D'autres métaphores même semblent avoir parfois leur secrète tendresse, telle pour M. Arnauld celle d'Épouse de Jésus-Christ, de Céleste Jérusalem, dont il fit usage dès ses premières thèses latines en Sorbonne (Thèse tentative, 1635). Il est même surprenant de voir que, lorsqu'ils sont amenés à user de cette métaphore, ils ne se préoccupent guère de savoir s'il lui faut donner un sens vitaliste ou un sens hiérarchique ; qu'on veuille bien, par exemple, consulter à ce sujet les commentaires de Fontaine ou de Quesnel sur le ch. 12 de la 1re Épître aux Corinthiens. Les deux aspects y sont intimement mêlés et l'on passe de l'un à l'autre sans l'ombre d'une précaution. Ce qui nous montre combien les problèmes que nous posent aujourd'hui ces textes illustres sont éloignés de la pensée de Port-Royal, et il nous faudra dire plus bas pourquoi toute distinction de cette espèce leur est étrangère.

La seule question qui à cet égard leur semble embarrassante, c'est précisément celle qu'on a soulevée à propos du P. Quesnel : peut-on dire que les pécheurs appartiennent au Corps du Christ, ou au Corps de l'Église, les deux étant équivalents ? Peut-on — et c'est ici la formule que préfère ordinairement Port-Royal — les considérer comme membres de Jésus-Christ ? Mais, à cette question même, l'on n'attache pas une telle importance : Nicole, Arnauld, et bien d'autres avec eux jusqu'aux auteurs des Hexaples, n'y voient qu'une pure question de mots. En veut-on la preuve ? « Mais de savoir, écrit Nicole, si cette liaison extérieure par la profession de la vraie foi et l'attachement aux vrais Pasteurs suffit pour être membres de l'Église, c'est comme je l'ai dit, une question de nom qui dépend uniquement du sens que l'on enferme sous le nom de membre de l'Église » (*Instructions sur le Symbole*, T. II, p. 331). Et dans L'*Impiété de la Morale des Calvinistes*, ouvrage d'Arnauld, mais écrit avec une si abondante collaboration de Nicole que quelques-uns le lui ont attribué, nous trouvons : « Mais ce n'est qu'une dispute de mots qui ne change rien dans le fond de la Morale Chrétienne, de savoir si le nom de membres de l'Église convient proprement aux fidèles qui ne sont point en état de grâce, ou si ce n'est que d'une

manière équivoque, comme le soutiennent plusieurs théologiens très catholiques » (p. 224). A quoi fait écho, par exemple, l'abbé Gudvert, ce curé normand adversaire passionné de la Bulle *Unigenitus*, qui dans ses *Remarques sur la Constitution Unigenitus*, conclut : « C'est donc une question de nom à laquelle le P. Quesnel n'a pas voulu prendre part... » (p. 177).

Il n'en est pas moins vrai que, tout en reconnaissant que la question n'avait pas une telle importance, Port-Royal a malgré tout pris à cet égard une position assez subtile et qu'il importe de dégager des textes avec quelque précision. On ne le saurait faire, pourtant, sans avoir donné auparavant une référence essentielle. Il faut se souvenir en effet combien la théologie de Port-Royal est patristique, et d'abord et surtout, augustinienne. Bien que leur érudition soit immense et leur sens critique très fin on peut néanmoins discuter la manière dont ces écrivains ont compris les textes des premiers siècles, et principalement ceux de leur grand auteur. Mais ce n'est point ce qui nous intéresse présentement. Car notre recherche ne porte d'une façon immédiate que sur l'idée qu'ils se sont fait de la pensée patristique, et en premier lieu de la pensée de saint Augustin. Cela est plus aisé à connaître, d'autant que leur prose est d'une fidélité matérielle et littérale à l'égard du maître qui est déconcertante. Derrière bien des paragraphes d'Arnauld, bien des chapitres de Nicole, derrière chaque phrase ou presque des *Réflexions Morales*, il y a sous-jacent un passage de ce saint Augustin, que M. de Sacy était capable de citer presque entièrement de mémoire. Ils ont donc naturellement été frappés par les antinomies que présente l'œuvre de l'Évêque d'Hippone sur la question de l'appartenance des pécheurs à l'Église.

Les textes ne manquent pas en effet qui semblent les en exclure. Si bien qu'à la question suivante : « S'il y a un sens véritable suivant lequel on peut dire que les méchants ne sont point membres de l'Église, il y a donc aussi un sens véritable suivant lequel on peut dire qu'elle n'est composée que de justes ? », Nicole répond : « On ne peut nier que saint Augustin ne l'ait dit une infinité de fois ; mais il ne faut pas s'imaginer que son sentiment soit différent pour cela de l'opinion commune des théologiens catholiques ». Il suffirait de même de feuilleter Arnauld pour y trouver rapportés de multiples textes qui vont dans le même sens. Pourtant, il est bien évident que ce n'est point là toute la pensée de saint Augustin, car nombreux sont aussi les passages qui affirment que les pécheurs ne

sont point hors de l'Église, et les gens de Port-Royal ne les ont point ignorés, qui les citent tout au long.

On rencontre souvent chez eux une première solution de cette antinomie, que l'on ne peut s'empêcher de trouver un peu rapide et point pleinement satisfaisante. Elle consiste à dire que, les justes constituant la meilleure et la principale partie de l'Église sur la terre, la seule qui s'intégrera dans l'Église du Ciel, par une sorte de métonymie, les Pères, n'ont voulu voir qu'eux dans l'Église militante, et ont parlé comme s'ils constituaient toute l'Église. C'est en ce sens que Nicole écrit : « Saint Augustin, considérant directement les bons, dit que l'Église consiste dans les bons, liés de communion avec les méchants ». On trouverait quelque chose d'un esprit analogue dans la *Justification* de Bossuet, où il formule la recommandation suivante : « Mais il faut apprendre aux Chrétiens à la regarder (l'Église) comme la mère en particulier de tous les Saints, de tous ses membres vivants, et encore plus en particulier de tous les Élus. Ce sont ses vrais membres par excellence, parce que ce sont ceux qui ne la quittent jamais ». Il est certain que de telles expressions reflètent, dans le pensée de Bossuet, le plus pur augustinisme. Mais c'est dans les Hexaples qu'il faut chercher la meilleure forme et la plus claire de cette solution. Le contexte prouve en effet que c'est d'abord et avant tout à saint Augustin qu'il faut appliquer le passage suivant : « Mais, quelque langage que l'on tienne là-dessus, il est toujours certain que les justes appartiennent à l'Église d'une manière beaucoup plus particulière, et que parmi eux ceux qui sont élus en constituent la partie la plus noble et la portion la plus précieuse, puisqu'ils sont ses membres essentiels, ses vrais membres qui ne la quitteront point au lieu que les pécheurs ne lui appartiennent point essentiellement et qu'ils ne sont unis à elle que par accident. C'est en suivant cette idée que les Saint Pères qui ont le plus parlé de l'Église ont paru souvent oublier les pécheurs et n'y ont envisagé que les Justes, ou mêmes les Élus qui formeront pendant toute l'Éternité le Corps Mystique de Jésus-Christ » (XI[e] partie, p. 542, col. 5).

On ne saurait être plus net. Mais il est bien évident qu'une semblable solution n'est point parfaitement adéquate. Elle justifie peut-être les textes et les points de vue, mais en glissant sur le problème central : les pécheurs appartiennent-ils au Corps du Christ, et comment ? Port-Royal a bien senti cette déficience et ne s'est point arrêté là. C'est en reprenant pour son propre compte le problème posé par les textes de saint Augustin qu'il est parvenu à une solu-

tion qu'on peut peut-être ne pas trouver non plus pleinement satisfaisante, mais qui présente une indéniable cohérence.

Si donc Port-Royal a repris intégralement à sa charge le problème augustinien, il faut s'attendre à ce que les textes issus de ses auteurs nous offrent la même antinomie. Et certes notre attente n'est point trompée.

(A suivre) LOUIS COGNET.

La conversion de l'Angleterre.

Nous avons reçu une brochure qui s'intitule : *Towards the Conversion of England* (1). Cette publication est un véritable document. Elle traite d'un problème religieux si général et si important qu'elle mérite mieux qu'une simple mention de bibliographie. Nous lui consacrons donc quelques notes.

Les Anglais sont gens pratiques et courageux : ils ont constaté qu'il y a quelque chose de déficient dans l'Église anglicane, ou du moins quelque chose qui pourrait et devrait être plus vivant, et ils s'y attèlent aussitôt pour y remédier. Obtenir toute clarté possible pour bien diagnostiquer et faire ensuite face pour remédier, ce sont là des qualités si précieuses, c'est là un si bel acte de véritable politique religieuse qu'ils méritent tous les éloges.

Un mot sur le terme « conversion ». Il ne s'agit pas là d'une conversion d'une confession à l'autre, encore moins d'une vulgaire conversion d'un ivrogne à une société de tempérance ou d'un débauché à l'Armée du Salut. Mais bien d'une conversion dans le sens profond du mot, c'est-à-dire de l'indifférence religieuse à un engagement vital, de la non-pratique à la participation au culte commun dans l'Église.

Sans doute, certains étrangers, visitant l'Angleterre, sont-ils impressionnés par la « religion d'État ». Et, de fait, cela peut paraître ainsi quand on voit le rôle solennel que joue la religion dans

(1) *Towards the Conversion of England*, a Plan dedicated to the Memory of Archbishop William Temple — Report of a Commission on Evangelism, appointed by the Archbishops of Canterbury and York, pursuant to a resolution of the Church Assembly passed at the summer session 1943, — published by the Press and Publication Board of the Church Assembly, 2 Great Peter Str. Westminster SW. 1. 1945, XIV-172 p.

la vie publique du pays. L'Église et l'État ne sont pas séparés en Grande-Bretagne. Aux fêtes du couronnement de Sa Gracieuse Majesté, à l'ouverture du parlement, à toutes les grandes cérémonies, les offices religieux se trouvent à la première place.

Mais qu'on ne s'y trompe pas. On ne peut contester, hélas, disent les auteurs de la présente brochure (et qui ont fait leur enquête officielle par mandement des archevêques de Cantorbéry et de York et qui présentent ici leur rapport officiel à la *Church Assembly*), on ne peut contester qu'il y a actuellement une vague de désaffection de l'Église en Angleterre. Il s'est creusé un gouffre entre l'Église anglicane et le peuple anglais. Voici quelques statistiques récentes : (p. 3 *footnote*) 10-15 p. c. de personnes réellement attachées à une religion chrétienne déterminée ; 25-30 p. c. qui vont à l'église à l'une ou l'autre occasion ; 45 à 50 p. c. de totalement indifférents et 10-20 p. c. de personnes hostiles à toute religion.

Cela étant, comment « convertir » les gens que l'on ne voit jamais à l'église ? Les sermons et cérémonies ne peuvent atteindre que ceux qui viennent à l'église et qui sont censés convertis.

Une autre constatation de la baisse du sentiment religieux en Angleterre est dans le fait de la diminution du standard moral. La presse, le cinéma, les cafés et maisons de jeux, tout concorde depuis la guerre à augmenter encore cette baisse morale. L'idée même que l'homme est une personne responsable disparaît avec l'éloignement de Dieu.

Si le mal est réellement tel, — et tous les témoignages concordent, — quelles sont les causes profondes de cet état de choses ?

Les auteurs répondent : jadis la société était construite en pyramide s'élançant finalement vers Dieu. Le théocentrisme a été remplacé par l'anthropocentrisme, depuis la Renaissance, l'âge de la Raison, la Révolution industrielle et sa technocratie ; la Science, le succès et le progrès sont les idoles modernes. Les centres urbains ont drainé vers eux toute la jeunesse avide de gagner de l'argent et d'en jouir. Si à la campagne on est en contact avec les œuvres de Dieu dans la nature, en ville c'est l'homme qui domine. L'éducation laïque a contribué à son tour à faire baisser le niveau des exigences morales, la foi n'étant plus une barrière aux tentations.

Tous ces éléments, qui ne sont pas spécialement anglais mais se retrouvent un peu partout aujourd'hui, font que s'ouvre une vaste possibilité devant ceux qui voudraient faire de l'apostolat. « L'homme étant créé pour Dieu (p. 15) qu'il en soit conscient ou non, ne peut exister longtemps sans chercher quelque divinité à laquelle attacher

son besoin instinctif de culte. Si on ne le gagne pas à la cause du vrai Dieu, il épousera quelque fausse foi — le champ est donc ouvert à toutes les entreprises : à nous d'en profiter dans l'intérêt même de Dieu ».

La moisson est grande, mais les vrais missionnaires sont peu nombreux. Les auteurs de la brochure donnent une statistique de l'état numérique du clergé anglican. En 1688 pour 5 millions et demi de personnes il y avait 10.000 membres du clergé. En 1938 pour presque 40 millions il n'y en a pas 20.000, soit quatre fois trop peu.

Si les ouvriers dans la vigne du Seigneur sont débordés, il y a aussi les méthodes d'apostolat qui sont défectueuses. « Le Christ n'est pas venu pour prêcher sur la terre une réforme sociale mais pour être le Sauveur Crucifié » (p. 17). C'est pourquoi il faut revenir aux maximes de la Transcendance au lieu de se complaire dans l'immanentisme et aux démonstrations *rationalistes* des vérités de foi. Il faut rendre aux hommes la notion du Péché, du Jugement, du Sacrifice et, par ces vérités essentielles, ils retrouveront ce qu'ils ont perdu.

Déjà, dit l'A. (p. 15) on discerne un intérêt éveillé à ces grandes réalités fondamentales. Dans les universités, dans les rangs de l'Armée, dans les cercles du Rotary et même dans les cafés, où jadis on discutait ferme les grandes thèses de Marx et Engels, on est prêt à discuter la religion, La reconstruction du pays n'est pas seulement une affaire de briques et d'industries mais plus une entreprise spirituelle. C'est à cela que l'Angleterre doit s'éveiller et se convertir.

A.

Bibliographie.

DOCTRINE

Reinhold Niebuhr. — The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. New-York, Scribner's, 1946 ; in-8, 329 p., 5 dl.

Dans le cadre des célèbres *Gifford Lectures*, l'A., bien connu déjà de nos lecteurs, publie ici, en un seul volume, des conférences qu'il a données pendant la guerre.

Revenir aux choses essentielles, aux problèmes de la nature et de la destinée des hommes, semble être un des plus puissants antidotes dans les temps boulversés que nous vivons. On trouve dans ce gros volume un mot de lumière sur tous les sujets en discussion, comme Romantisme, Classicisme, Individu et Communauté, le Mal et le Péché originel. Puis vient le point de vue chrétien où l'A. plaide contre la société embourgeoisée et pour un christianisme responsable et vivant. A.

J. de Finance, S. J. — Cogito cartésien et Réflexion thomiste. (Archives de Philosophie, XVI, 2). Paris, Beauchesne, 1946 ; in-8, 186 p.

Ce travail, qui relève de l'histoire de la philosophie, s'attache plus à la philosophie qu'à l'histoire. L'A. s'est efforcé, pour chaque doctrine en question, de déterminer plus l'attitude intellectuelle qui la caractérise que ses particularités contingentes. D'abord, il est montré comment, selon la notion thomiste, la pensée apparaît toujours comme essentiellement relative, et comment à la base de cette conception, il y a une métaphysique de la participation et de la relation. Tandis que pour saint Thomas, penser c'est avant tout s'ouvrir à l'être, pour Descartes c'est plutôt coïncider avec soi. Ainsi le progrès cartésien ne consiste pas pour la pensée à s'enrichir, mais à se trouver. En relâchant les liens de la pensée et de l'Être, Descartes est amené à ne plus concevoir la pensée comme une activité ; il la « substantifie ». Son individualisme métaphysique est ici bien mis en relief, et est envisagé dans ses différentes implications. Avec talent, l'A. fait ressortir que l'étude de l'activité intellectuelle doit nécessairement être intégrée dans une métaphysique générale de l'être et de l'agir. D. T. S.

V. Soloviev. — Le sens de l'Amour. (Bibliothèque philosophique). Traduit du russe par T. D. M. Paris, Aubier, s. d. ; in-12, 142 p.

Maurice Nédoncelle. — Vers une Philosophie de l'Amour. (Philosophie de l'Esprit. Coll. dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne). Paris, Aubier, s. d. ; in-12, 172 p.

La Maison Aubier nous donne une nouvelle et excellente traduction des œuvres de V. S., mais tout comme la précédente (cfr *Irénikon*, 1945, p. 91) dépourvue d'une préface qui aurait été cependant très utile. Nous retrouvons ici la méthode propre à S., mélangeant philosophie et théologie afin de saisir la vérité dans toute son amplitude ; elle est appliquée cette fois à l'Amour ; l'exposé plein d'allant, se termine par une phrase qui le résume : « Ayant relié, dans l'idée d'une syzygie (conjonction) universelle, l'amour individuel et sexuel à la vraie substance de la vie générale, j'ai accompli ma tâche immédiate, celle de déterminer le *sens de l'amour* parce qu'on entend par *sens* de tel ou tel objet ses liens internes avec la Vérité générale ». Tout autre est la perspective dans laquelle se place. M. Nédoncelle. Il délimite et analyse avec la finesse qu'on lui connaît, le phénomène psychologique et la réalité métaphysique de l'Amour sur le plan personnaliste de la « réciprocité des consciences » (titre d'un de ses ouvrages précédents), avec des échappées sur l'être divin. Son exposé est beaucop plus rigoureux que celui de Soloviev, mais il est, du fait même, moins suggestif. D. C. L.

Lydie Adolphe. — La Philosophie religieuse de Bergson. (Bibl. de Philos. contemp.) Paris, Presses Universitaires de France, 1946 ; in-8, XII-234 p., 150 p.

Bien que le problème religieux n'apparaisse que tardivement dans les écrits bergsoniens, ce livre montre qu'il a toujours été latent dans la pensée du philosophe. Puisque l'évolution de cette pensée ne se faisait pas par développement dialectique d'un thème, mais « par convergence d'expériences » (É. Bréhier, dans la préface), la philosophie de Bergson était foncièrement et dès l'abord une philosophie religieuse. Pour le démontrer, toute l'œuvre, depuis les *Données immédiates de la conscience*, est fouillée ici. L'A. n'oublie pas de signaler les influences du dehors : Maine de Biran, Ravaisson, Plotin, la tradition hindoue, le taoïsme. Quant à Ravaisson, Bergson lui-même exprime ainsi l'idée centrale de leur philosophie commune : « L'univers est la manifestation d'un principe qui se donne par libéralité, condescendance et amour ». Avec une connaissance étonnante du sujet, l'A. de cette étude nous aide à nous placer au cœur même de cette intuition essentielle du bergsonisme. Ce volume porte avec bonheur la dédicace : « A Bergson, toujours vivant ». D. T. S.

André Chédel. — Itinéraire spirituel. Petite anthologie religieuse et morale de l'Orient. (Coll. « Action et Pensée » 12). Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1944 ; in-12, 155 p.

Il s'agit de l'Orient d'Asie, Égypte comprise, non du Proche-Orient ni

de l'Eurasie. C'est uu heureux choix fait dans la Religion égyptienne, le Zoroastrisme, l'Islam, le Brahmanisme, le Bouddhisme, le Taoïsme, la Confucéisme, le Shintoïsme et l'Amidisme. Sous une forme condensée, c'est la substance de la pensée religieuse de l'Égypte au Japon. Ces textes « présentent une valeur éthique universelle » où l'on découvre des approches de la révélation faite dans l'Ancien Testament. L'éditeur semble avoir voulu ne livrer que des textes que tout homme de bonne foi devra accepter et parmi lesquels même un chrétien trouvera matière à réflexion. Théologiens, exégètes, historiens des Religions, missionnaires liront cette anthologie avec grand profit. D. Th. Bt.

William Alva Gifford. — The Story of the Faith. A Survey of Christian History for the Undogmatic. New-York, Macmillan, 1946 ; in-8, XIII-622 p., 18 cartes dans le texte, 5 dl.

Il s'agit bien d'une histoire de la foi chrétienne, et non de toute autre croyance religieuse. Et néanmoins l'auteur, professeur d'Histoire des Religions à l'*United Theological College* de Montréal, est parvenu à écrire l'histoire d'une foi dont il semble ne pas admettre l'origine surnaturelle, et la divinité de Jésus-Christ n'apparaît pas du tout, dans cet ouvrage, comme la base de la foi chrétienne. Un tel travail peut représenter une énorme source de connaissances, une analyse et une synthèse intéressantes (bien qu'il faille regretter des jugements basés sur des apparences) ; il n'en reste pas moins qu'on ne peut y voir une histoire de la foi chrétienne. Ce serait plutôt celle du christianisme, tel que l'A. le juge. Et malgré tout, alors que le christianisme apparaît ici comme un mouvement né petit à petit d'affirmations, de souvenirs dont le fondement est douteux, l'A. le considère comme nécessaire à l'heure actuelle, si l'on veut éviter les grands désastres. Nous noterons aussi que dans cette histoire du christianisme l'A. s'est cantonné au monde occidental. Par contre, il étudie assez longuement le peuple d'Israël. D. Th. Bt.

Hermann Diem. — Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum. Zurich, Zollikon, 1947 ; in-8, 52 p.

Une question que le prof. Barth ne cesse de répéter à ses amis évangégéliques allemands est celle de la responsabilité politique de l'Église et des chrétiens. Est-il permis de séparer « les deux règnes » comme le luthéranisme est arrivé à le faire, d'attribuer à l'État une position autonome et un caractère presque sacré ? Les événements des quinze dernières années ont cruellement fait ressortir l'indigence de cette doctrine. Il s'agit de la relation entre la loi et l'Évangile. Hermann Diem, luthérien lui-même, apprécie la critique barthienne et examine ici avec pénétration les points faibles de la théologie de Luther en ces domaines. Selon D., c'est la distinction luthérienne entre l'« homme intérieur » et l'« homme extérieur », entre la « personne » et la « fonction » du chrétien qui est à la

source de toutes les hésitations, de tous les malaises. Il n'oublie cependant pas de remarquer que chez Luther même, le domaine de la loi et celui de l'Évangile étaient entrevus dans une plus grande corrélation que plus tard après lui. L'État « religieusement neutre » d'aujourd'hui étant bien différent de la chrétienté d'alors, le maintien de la prédication pour la séparation des deux règnes s'est avéré bien funeste dans ses conséquences. Avec finesse, ces pages tâchent de dénicher l'erreur, et nous croyons qu'elles jettent quelque lumière sur le problème ardu en question. D. T. S.

W. Norman Pittenger. — What does the Episcopal Church stand for ? Some Answers for Visitors and Inquirers. New York, Morehouse-Gorham, s. d. ; in-16, 24 p., 15 cts.

Cette brochure veut faire voir les avantages de l'Église épiscopalienne dans sa foi, sa liturgie, sa morale individuelle et sociale. D. C. L.

Leonhard Fendt. — Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie für das praktische Leben. (Sam. gemeinverständl. Vorträge, u. Schriften aus d. Geb. d. Theol. u. Religionsgesch., 184). Tubingue, Mohr, 1939 ; in-8, 36 p.

D'après cette brochure de vulgarisation, la « théologie scientifique » est une connaissance de Dieu et de ce qui a rapport à lui, à la lumière de la raison seule, et elle avait (ou « a encore ») une importance pour la santé morale du peuple allemand, au patrimoine duquel appartient aussi la Religion (abstraction faite de sa forme confessionnelle). D. C. L.

Prof. Archimandrit Kiprian. — Evcharistija. Paris, YMCA Press, 1947 ; in-8, 352 p.

Ce livre est un manuel de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, publié pour la facilité du travail des élèves. A l'encontre des manuels sur l'Eucharistie chez les Latins, il n'est pas question ici de morale. Le volume est divisé en deux parties ; la première partie est historique. L'A. recherche les formes de la célébration de l'Eucharistie du IIe au VIIIe siècle, et classe ces formulaires en 4 types : Alexandrie, Mésopotamie, Jérusalem et Byzance. La seconde partie est explicative ; elle explique les prières et les gestes de la liturgie, et en donne un commentaire théologique. Pour l'épiclèse seule, l'A. donne comme tout un traité énumérant les questions les plus importantes qui ont été étudiées par les théologiens sur ce sujet. Le moment de la consécration est pour les Latins, les paroles de l'institution, pour les byzantins l'invocation du Saint-Esprit qui les suit. Le P. Cyprien explique que pour un Latin, le prêtre se substitue au Christ. Ces paroles opèrent la transsubstantiation ; pour un byzantin le prêtre narre seulement la dernière Cène, et doit donc invoquer ensuite la puissance divine pour transformer les éléments. En outre, l'A. montre comment au cours

des siècles cette épiclèse du Saint-Esprit s'est enrichie de prières et de rubriques, jusqu'à ce qu'enfin les liturgies slaves au XVIe siècle, introduisent avant l'épiclèse le tropaire de Kiev, dirigé contre la thèse des Latins. Depuis ce moment cette prière de la liturgie devient signe de controverse. On pourrait citer encore bien d'autres questions sur lesquelles l'A. s'étend en des développements d'une remarquable information. Toutes ces questions sont clairement exposées avec beaucoup de méthode, comme il convient pour l'enseignement des élèves en théologie, et nous ne doutons pas que cet enseignement n'ait une influence profonde sur la formation intellectuelle et théologique de ces élèves. Elle aura aussi une influence sur les théologiens latins, qui trouveront enfin un traité orthodoxe sur l'Eucharistie qui au point de vue de la méthode ne le cède en rien aux manuels catholiques. D. T. B.

Martinus Jugie, A. A. — De forma Eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis. Rome, Officium libri catholici, 1943 ; gr. in-8, 142 p.

Le R. P. Jugie insiste à bon droit sur la nécessité de donner au mot « épiclèse » le sens large qu'il avait autrefois, soit comme invocation d'une des Personnes divines, soit comme synonyme d'anaphore ou de canon. C'est la raison du pluriel dans le titre du livre ; ainsi presque toutes les liturgies en sont pourvues et la question de l'épiclèse précédant ou succédant à la consécration paraît avoir moins d'importance, mais la question de l'épiclèse consécratoire subséquente n'en est pas résolue pour autant. Avec Bossuet on peut dire « l'esprit des liturgies... n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action, pour entendre aussi l'effet tout entier... C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Église parle en chaque endroit comme la faisant actuellement, et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle est peut-être encore à faire ». Aussi on comprend que les scolastiques qui, pour appliquer la théorie hylémorphique à la doctrine des sacrements se sont mis à la recherche parfois pénible de leur « forma » tout en ignorant les textes et les pratiques des liturgies orientales, se soient restreint doublement leur horizon. Les heurts devinrent inévitables et les passions humaines les ont rendus ensuite encore plus néfastes. Ils ont commencé au XIIe siècle en Arménie où les missionnaires latins propageaient la doctrine scolastique ; puis des byzantins s'y sont mêlés (p. ex. : Nicolas Cabasilas, Syméon de Thessalonique) ; la controverse fut renouvelée aux XVIIe et XVIIIe siècles où même des théologiens catholiques défendaient l'opinion de Cabasilas. L'autre raison du problème était le fait que, d'une part, les paroles du Seigneur étaient prononcées à l'autel sous forme de récit, d'un autre côté les épiclèses consécratoires avaient le caractère d'une vraie « forma ». L'A. croit que « le moment précis de la consécration était déjà défini du temps des apôtres et connu de tous par les rubriques de l'action sacrée par lesquelles les divers gestes et rites étaient ordonnés pour ce

moment» (p. 82). Les témoignages de la Sainte Écriture seule ne suffisent pas à résoudre la question de la forme; l'opinion de saint Thomas et d'autres que la « bénédiction » du Christ lors de la Cène consistait dans les paroles consécratoires est inadmissible. Chez les Pères qui connaissaient l'esprit des liturgies la question n'est guère soulevée. L'épiclèse du Saint-Esprit doit être mise en rapport avec leur théologie trinitaire. D'après l'A., les meilleurs arguments pour prouver que les paroles de la consécration sont dites *ex persona Christi* sont les gestes de l'ostension des offrandes, la proclamation des paroles, l'*Amen* du peuple, et l'élévation qui suit immédiatement après, enfin les changements introduits postérieurement dans les textes et les rubriques pour prouver le contraire. Cfr les rectifications mises en avant par le R. P. Raes, *Orientalia christiana periodica*, 12 (1946), 402-405. D. I. D.

Seminarium Franciscale Orientale, Ghizae : Kyrilliana. Specilegia edita sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille d'Alexandrie (444-1944). Le Caire, Éditions du Scribe égyptien; in-4, XX-458 p. et 136 p. de texte arabe.

La jeune école des R. P. Franciscains de Ghizeh nous envoie un magnifique volume qui inaugure une activité très prometteuse. Il est inauguré par une lettre préface de S. E. Mgr Hughes devenu depuis premier Internonce apostolique en Égypte et, sans doute, premier représentant permanent du Saint-Siège auprès d'un gouvernement musulman. Vient ensuite le lettre encyclique de S. S. Pie XII *Orientalis Ecclesiae decus* sur le centenaire de saint Cyrille. Elle est suivie de treize études dont voici les titres et les auteurs : *S. Cirillo nella luce del Pontificato Romano*, par le R. P. Ambrogio Ridolfi, O. F. M., *Saint Cyrille et le Concile d'Éphèse*, par le R. P. Gustave Neyron, S. J., suivie d'une note complémentaire sur les monophysites ; *S. Cyrille et le problème actuel de l'union des Églises romaine et orthodoxe*, par deux missionnaires de saint Paul; *Il primato di Cristo S. Cirillo*, par le R. P. Giulio Basetti-Sam, O. F. M. ; *Le lieu de la naissance de saint Cyrille d'Alexandrie*, par Henri Munier ; *Saint Cyrille dans ses rapports avec la Palestine*, par le R. P. F. M. Abel, O. P. ; *Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne*, par Étienne Drioton ; *Il digiuno quaresimale e S. Cirillo Alessandrino*, par le R. P. Pierluigi Meloni, O. F. M. ; *Il problema pedagogico in S. Cirillo*, par Don G. Gnolfo, S. S. ; *Saint Cyrille dans la liturgie grecque byzantine*, par le R. P. Joseph Tawil ; *Saint Cyrille dans la liturgie de l'Église copte*, par Yassa 'Abd al-Massih ; *Les premières églises d'Égypte jusqu'au siècle de saint Cyrille*, par Alexandre Badawy ; *S. Cirillo e Dante*, par Don G. Gnolfo S.S. Les textes arabes sont la traduction de l'Encyclique de S. S. Pie XII et une adaptation de l'étude sur saint Cyrille et le problème de l'union. — Plusieurs des études publiées dans ce volume méritent de retenir l'attention ; elles sont

d'ailleurs assez recommandées par le nom de leurs auteurs. Nous attirerons spécialement l'attention sur le travail des deux Pères Paulistes pour son irénisme et sa valeur unioniste. Rien que le fait qu'une étude publiée dans cet esprit ait trouvé place dans ce volume est déjà un signe que les idées pour lesquelles cette revue a été créée et lutte depuis vingt ans font leur chemin. Il prouve encore que décidément quelque chose a déjà été fait dans la voie de l'union. Elle est longue ; elle s'étend devant nos yeux à perte de vue ; mais on s'y est engagé résolument. HIÉROM. EUTHYME.

D. Cipriano Vagaggini, O. S. B. — Maria nelle opere di Origene. (Orientalia christiana analecta, 131). Rome, Institut pontifical oriental, 1942 ; in-8, 226 p.

Comme tous les « origénistes » modernes, l'A. a dû d'abord repérer et établir de façon critique les textes authentiques et éliminer les autres; cette tâche est particulièrement délicate quand il s'agit de morceaux qui figurent dans les chaînes patristiques où se trouve la meilleure partie de l'exégèse grecque. Ainsi une série de textes est écartée pour des raisons très plausibles ; entre autres celui où il est question de la « muscipula diaboli » ; Origène admet seulement que Satan ne connut pas le mystère du Christ. Le docteur alexandrin n'a pas trouvé une solution définitive dans la question de l'origine davidique de Marie. Déjà avant l'incarnation elle représente pour lui l'idéal ascétique chrétien, surtout par son assiduité dans la lecture de la Parole de Dieu. Dans la doctrine sur la conception virginale, Origène ne fait que suivre la doctrine déjà commune : c'est le présupposé de l'origine divine de Notre-Seigneur ; ici le didascale se montre, contre Celse, un polémiste achevé qui sait se servir des armes de ses adversaires. En dépendance de Tertullien, Origène n'a pas une doctrine bien nette quant à la virginité *in partu*. Contre le docétisme, il exalte la maternité humaine, mais d'autre part, c'est lui qui presque certainement a employé le premier les termes de *Theanthropos* pour le Christ et de *Theotokos* pour sa Mère. Origène admet la virginité *usque ad finem* comme une doctrine connue et naturelle. Il n'attribue pas à Marie une maternité spirituelle envers tous les chrétiens. Il admet pour elle des progrès dans l'ascension spirituelle et un péché de doute sur la divinité de son Fils ; ici, comme ailleurs, l'A. a heureusement soin d'intégrer l'exégèse d'Origène dans l'ensemble de sa doctrine et il insiste avec raison sur les précautions qu'il faut prendre quand il s'agit d'affirmer quelque chose de bien défini quant à sa doctrine dans cette matière, étant donné surtout que nous ne possédons plus qu'une petite partie de son exégèse. L'A. fait suivre son exposé d'un *Corpus mariologicum* extrait des œuvres du maître alexandrin.

D. I. D.

The Nature of the Church. A Report of the American Theological Committee, World Conference on Faith and Order. Chicago, Willett, Clark et Cie, 1945 ; in-8, 128 p.

On sait que le Comité de Continuation du Mouvement *Foi et Constitution* avait nommé en 1938 trois commissions d'études dont une avait reçu pour objet l'Église. Chacune des commissions était pourvue d'une section européenne et américaine. En attendant la publication des travaux définitifs, le Comité américain sur l'Église a publié le résultat de son travail jusqu'en 1945. Le volume est divisé en trois parties : 1) le rapport du Comité donnant les divergences et les accords sur le sujet; 2) les exposés de onze dénominations chrétiennes des États-Unis, en réponse à un questionnaire. Notons ici avec quelque étonnement l'absence de l'Église orthodoxe qui est cependant bien représentée sur le continent américain ; certaines dénominations, telles les *Disciples*, les Quakers et les Baptistes, ont trouvé que le questionnaire était lui-même conçu d'une façon qui leur était étrangère. La lecture de cette partie apprend d'une façon spécialement claire la différence fondamentale entre l'anglicanisme (exposé A. L. C. LEWIS) et toutes les autres dénominations : tandis que celui-là admet qu'une certaine organisation de l'Église lui est essentielle, celles-ci considèrent toute organisation comme adventice et accidentelle pour elle ; 3) un exposé historique des travaux de la Commission. Ceux qui s'intéressent à la théologie de l'Église liront avec un intérêt spécial l'énoncé de l'accord obtenu sur la nature de celle-ci, et dont l'idée fondamentale est la suivante : « Qu'est-ce que l'Église ? Elle est la sphère de salut de Dieu pour l'heure présente et la prophétie de son ultime triomphe dans le Royaume de Dieu » (p. 26). L'idée de l'union des chrétiens au Christ dans l'Église n'apparaît qu'une fois dans le volume, chez les *Disciples* (p. 61). D. C. L.

Joseph Leclerc, S. J. — L'Église et la Souveraineté de l'État. (L'Église expliquée aux incroyants). Paris, Flammarion, s. d. ; in-12, 250 p.

Le R. P. L., professeur à l'Institut catholique de Paris, ne prétend pas dans ce livre exposer scientifiquement le problème des relations de l'Église et de l'État, il ne veut en donner qu'un aperçu. Il en énonce la vérité fondamentale ainsi : «Le Christ, en effet, n'est pas le simple initiateur d'un puissant mouvement spirituel, il est le divin fondateur d'une Église organisée, hiérarchique, visible, totalement distincte dans ses moyens et son but, d'une société politique ordinaire » (p. 15). Cette vérité a été théologiquement formulée par le thomisme qui distingue une société naturelle et une surnaturelle. Elle implique donc un dualisme. L'A. en considère les péripéties à travers l'histoire, l'histoire de France surtout. Il se demande pour finir, si ce dualisme ne doit pas se résorber dans une unité supérieure. Dans la Cité de Dieu, bien sûr, répond-il, mais sur terre ? Le Moyen âge a connu l'échec de cette ambition, et cet échec, ainsi que les vicissitudes ultérieures des relations de l'Église et de l'État, ont permis à celle-là de se perfectionner et le lui permettront encore jusqu'au jour « où elle apparaîtra hors de la condition présente, glorieuse et immaculée » (p. 242). D. C. L.

Karl Heussi. — War Petrus in Rom ? Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1936 ; in-8, 68 p., 2 RM.

Id. — War Petrus wirklich römischer Märtyrer ? Eine Auseinandersetzung mit Hans Lietzmanns Schrift : Petrus römischer Märtyrer. Leipzig, Leopold Klotz Verlag, 1937 ; in-12, 24 p.

Pour M. Heussi, saint Pierre n'a pas été à Rome et n'y a pas été enseveli. Pour lui, cette tradition n'est que le fruit d'une légende dont le début se trouve être une mauvaise interprétation du chap. 5 de la lettre de saint Clément aux Corinthiens. Cette interprétation date déjà du IIe siècle avec saint Denys de Corinthe et Hégésippe. La deuxième brochure, une réponse à M. Lietzmann, est un tiré à part de la revue *Die Christliche Welt* 51 (1937), n. 4. Des sources archéologiques, l'A. ne tient aucun compte. Aussi pensons avec saint Damase : *Roma suos potius meruit defendere cives* (au-dessus de leur tombeau *ad Catacumbas*). D. I. D.

Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. — VII. Settimo anno di Pontificato : 2 Marzo 1945-1 Marzo 1946. Milan, « Vita e Pensiero », 1946 ; in-8, XX-546 p., L. 700.

Le contenu de ce volumineux ouvrage donne plus que le titre ne l'indique. On trouve en effet dans ce recueil les Encycliques, les Lettres apostoliques, les Allocutions consistoriales, publiques ou radiodiffusées de l'année indiquée dans leur texte intégral. Des tables classent ces documents chronologiquement, et ensuite par ordre des personnes ou des associations auxquelles elles s'adressent. D. T. B.

Pierre Fernessole, S. C. J. — Sa Sainteté Pie XII et la Paix du Monde. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, 198 p.

Courte esquisse de l'action de Pie XII en faveur de la Paix avant et surtout pendant et après la guerre, formant la synthèse des doctrines contenues dans les Encycliques, brefs, allocutions du Souverain Pontife. Tour à tour Ange de la Paix, Ange de la Charité, Docteur de la Paix, il est intervenu comme pacificateur au-dessus des partis et des peuples en conflit pour leur rappeler les principes chrétiens et catholiques qui régissent le monde. L'auteur veut répondre « aux calomnies vraiment hideuses qui sont venues travestir la pensée du Pape » (p. 9) ; viserait-il un ouvrage d'un auteur, qui se présente à ses lecteurs comme excommunié par Pie XI, et reproche à Pie XII de compromettre la religion et l'Église dans la politique de ces dernières années et se pose en juge de l'attitude pacificatrice du chef de l'Église (E. Buonaiuti : Pio XII 1946) ? D. T. B.

Eyes East. Selected Pronouncements of the Most Rev. **Paul Yu-Pin,** Vicar Apostolic of Nanking and Apostolic Administrator of Kiating.

Paterson (New Jersey, U. S. A.). S. Anthony Guild Press, 1945 ; in-8, 182 p., 2 dl.

Voici un appel missionnaire pieux, élaboré et patriotique de la part d'un prélat chinois à la jeunesse américaine, cléricale et laïque, pour aller au-devant de l'Orient qui se tourne vers l'Occident. L'A. prend parti pour la démocratie chinoise, conduite par Chang-kaï-chek, et dont il veut à tout prix montrer le caractère profondément chinois. Puisse cet appel aider la Chine à entrer dans le règne du Christ. V. J.

A. **Van Hove.** — **Prolegomena.** (Comment. Lovan. in Cod. Iuris Can., Vol. I, Tom. I). Editio altera auctior et emendatior. Malines, Dessain, 1945 ; in-12, XX-672 p.

Point n'est besoin de chanter les louanges de l'A. connu pour sa grande science canonique. Le présent volume qui fournit les notions fondamentales du droit, de ses sources et de son évolution historique, aurait beaucoup gagné, à notre humble avis, si ces notions avaient été elles-mêmes un peu plus développées et la masse écrasante de la bibliographie réduite à des proportious raisonnables. Y a-t-il un seul ouvrage en matière canonique par un auteur quelque modeste qu'il soit qui n'y figure pas ? C'est dire la valeur de l'ouvrage du point de vue bibliographique, mais comme *Prolegomena ?* pour le débutant... ? D. G. B.

Jacques Ellul. — **Le Fondement théologique du Droit.** (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 15/16). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-8, 109 p., 4.25 frs. suisses.

Il paraît évident à la plupart des hommes, hormis les spécialistes, que le Droit est l'incarnation des sentiments de la Justice, et de la Morale qui sont inscrits au fond même de l'instinct, de la conscience ou de la raison humaines. Et pourtant on discute entre philosophes du droit pour savoir d'où vient ce sens de la justice. Les uns le font dériver d'un droit naturel, divin, les autres d'un simple droit contractuel, positif. L'A. du présent livre, professeur à la faculté de Bordeaux, se défend de tomber dans ce travers. Il est partisan du droit naturel sans être d'accord avec la conception catholique de ce droit : il est théodicéen. Et c'est sur cette notion élargie du fondement du droit qu'il établit solidement les Institutions et les pratiques qui en sont la conséquence. Toutefois son étude n'est qu'une introduction. Il nous promet une publication sur « le contenu du droit divin, c'est-à-dire la recherche théologique des droits que Dieu reconnaît à l'homme pour qu'il accomplisse ce à quoi Dieu l'appelle ». Notons ici que dans sa conclusion l'A. cite un texte d'Isaïe 56, 1 qu'il traduit ainsi : « Observez ce qui est de droit humain et accomplissez ce qui est de droit divin car mon salut ne tardera pas à venir... » Or, le texte dit : « Observez ce qui est droit et pratiquez ce qui est juste » — d'où on ne peut guère tirer la conclusion que postule le savant auteur de cet intéressant livre. A.

Dom Odon Lottin. — Principes de Morale. T. I. Exposé systématique. Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-8, 342 p. T. II. Compléments de doctrine et d'histoire. Louvain, Mont-César, 1947 ; in-8, 278 p.

Nous nous en voudrions de ne pas faire un éloge sans réserve de ce magistral ouvrage, fruit d'une longue expérience dans l'enseignement et de toute une vie de labeur consacrée à l'étude des théologiens du Moyen âge. Il n'est pas un traité de morale qui présente une exposition aussi attrayante, aussi renouvelée et aussi consciencieuse de toutes les questions et s'adressant aussi bien aux laïcs qu'au clergé. La compétence de l'A. est connue de tous, et ces deux derniers volumes viennent courouner une bien méritante carrière. — Il nous faut passer rapidement sur le t. I, malgré le désir que nous aurions de nous arrêter à bien des pages, pour y souligner la sûreté de l'information et l'à-propos des exposés. En voici tout de même les titres : Considération sur la science morale, la psychologie de l'acte humain, son imputabilité, les normes de la moralité, la moralité de l'acte humain, la vie consciencieuse, la vie vertueuse, la vie pécheresse, la vie méritoire.

Le t. II. comprend 28 études, généralement assez courtes, historiques ou théoriques, dont nous ne pouvons même songer à entreprendre l'énumération. Nous voudrions nous attarder quelque peu à la note XXV, concernant les vertus morales infuses, qui constitue, à notre sens, l'acquisition la plus remarquable apportée par cet ouvrage à la science, et que les recenseurs — jusqu'à la rédaction de ces lignes tout au moins — n'ont guère cru devoir relever. D. L. est, faut-il le dire, un disciple fidèle de saint Thomas, pour lequel « la partie de la Somme consacrée à la morale est non seulement l'ouvrage achevé du maître, mais aussi le chef-d'œuvre de la morale du XIIIe siècle » et « l'expression la plus humaine, parce que la plus rationnelle, de l'ordre moral et de ses exigences » (*Avant-propos* du t. I, p. 10). Ceci ne l'empêche pas cependant de déclarer que, de saint Thomas, qui doit être pour nous un phare et non une borne, « certaines formules, certaines solutions, même canonisées par une longue tradition scolaire, peuvent être abandonnées, d'autres au contraire, perfectionnées » (*ibid.*). Or, sans se départir le moins du monde de la doctrine thomiste, mais s'y mouvant avec l'aisance d'un maître, D. L. croit devoir rejeter l'opinion commune qui admet l'existence, comme des entités symétriques aux facultés naturelles, des vertus morales infuses et même des dons de l'Esprit-Saint. S'en prenant au caractère superficiel de ces « parallélismes », il constate que saint Thomas avait déjà « réalisé un progrès par rapport à ses devanciers, en refusant de considérer les béatitudes comme des habitus distincts » (p. 238). Une connaissance approfondie de la manière des médiévaux amène D. L. à faire un pas de plus dans le sens de la simplification, sans s'émouvoir d'une interprétation trop rigide ou trop étroite des documents ecclésiastiques. Sa position sera, nous le croyons, une libération pour beaucoup. Par le fait même, ce sont les vertus théo-

logales qui en sont rehaussées, car c'est à elles que D. L., plus conformément, semble-t-il, à la doctrine des anciens Pères, laquelle a son point d'appui si clairement énoncé dans les Écritures, restituera ce qu'il enlève aux autres. « Qu'on rende, dit-il en finissant, aux vertus théologales, la plénitude de leur action et l'on se convaincra que la complexité de l'organisme de notre vie spirituelle est plus apparente que réelle » (p. 240). Pour le détail des arguments, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur au livre lui-même. Nous sommes persuadé que quelque chose de définitif restera dans la science de cette lumineuse mise au point. D. O. R.

Romano Guardini. — Das Gebet des Herrn. Mayence, Grünewald 1934 ; in-8, 158 p.
Id. — Vom Leben des Glaubens. Ibid., 1935 ; in-8, 170 p.

Apprendre à prier : Peut-être est-ce surtout ceux qui l'ont déjà un peu appris qui en sentent toujours un besoin nouveau. Guardini est un guide averti et sobre, et la lumière qu'il projette ici sur l'oraison dominicale pourra en aider plusieurs à en faire leur pain quotidien.

Le second petit volume contient des réflexions sur la foi, non pas en tant qu'elle est elle-même objet de foi et mystère, mais dans son aspect expérimental. L'A. étudie ses origines, scrute son contenu, considère sa « crise » ses rapports avec l'action, la charité et l'espérance. Il nous montre la foi comme principe de connaissance, comme expérience « mystique » des grandes réalités dont le croyant prend possession. Les deux derniers chapitres traitent de la foi en fonction du dogme et du sacrement, de la signification de l'Église pour la foi de l'individu et de la communauté.
D. T. S.

Fr. Efrem Bettoni, O. F. M. — L'Ascesa a Dio in Duns Scoto. Milan, Vita e Pensiero, 1943 ; in-8, 122 p.

Dans ses œuvres théologiques Duns Scot a repris l'argument anselmien de l'existence de Dieu, rejeté par saint Thomas comme argument a priori.; seulement il le présente comme basé en partie sur des constatations a posteriori. L'A. de ce livre examine la valeur de cette présentation et en indique finalement le défaut. Toute la valeur de l'argument dépend de la notion d'univocité chez saint Thomas et chez Duns Scot. Pour saint Thomas la notion d'être n'est pas univoque dans la créature et en Dieu. Duns Scot envisage la possibilité d'atteindre à travers l'abstraction un concept d'être univoque pour tous les êtres, Dieu y compris ; car l'intellect humain a pour objet tout l'être. D. T. B.

Robert Kothen. — Le Socialisme. Louvain, Warny, 1946 ; in-8, 286 p.

L'aptitude de M. l'abbé Kothen à saisir et à présenter les forces dynamiques de notre monde actuel d'une manière concise, claire sans rester

toutefois à la superficie, s'avère une fois de plus dans ce répertoire du socialisme. Nous y trouvons toutes les grandes figures, tous les arrière-plans et tous les courants philosophiques sous-jacents au mouvement des masses ouvrières qui arrête aujourd'hui toute vue et toute pensée. — Ce livre est destiné à rendre service non seulement aux débutants des questions sociales, mais même aux initiés, en éclairant et en mettant bien en ordre les faits et les idées. D. B. S.

Michel Riquet. — Civisme du chrétien de France. Paris, Éditions « Aux Étudiants de France », 1946 ; in-12, 286 p., 95 fr.

Si pendant cette « dernière » guerre il y a eu beaucoup d'inciviques — tant visibles qu'invisibles et ne tombant pas sous les paragraphes du Code des Auditorats Militaires, — c'est parce que la vertu du civisme avait été oubliée dans l'enseignement public. La faute est donc plus aux instituteurs et éducateurs qu'aux délinquants. Mais les instituteurs disent que faute de manuel enseignant *ex professo* cette matière délicate, ils n'ont pas pu enseigner la chose : ils ne sont donc pas responsables non plus, même du péché d'omission.

Le R. P. Riquet a pensé qu'il fallait combler cette lacune parce que prévenir vaut mieux que d'avoir à guérir ou à punir (après la prochaine guerre). C'est dans cette pensée de prévoyance spirituelle que le P. Riquet a composé une sorte de manuel scolaire de civisme, personnel, familial, communal, provincial, national, corporatif, public et politique. Et tout cela en fonction de la douce France, patrie des croisés et des apôtres, de saint Louis et de sainte Jeanne d'Arc. *Gesta Dei per Francos* ! Prisonnier politique, le P. Riquet a dédié son livre aux martyrs du patriotisme.

A.

P. de Saint-Seine. — Découverte de la Vie. Paris, Éditions « Aux Étudiants de France », 1945 ; in-12, 160 p., 100 fr.

Le titre un peu vague de ce petit livre cache un beau poème à la gloire de la vie. Il fait dérouler devant nos yeux une série d'images, brillantes mais qui appellent la méditation. Il a le mérite de nous réveiller à la signification des choses mystérieuses et merveilleuses qui nous entourent mais qui, à force de nous être familières, ne nous émerveillent plus. Tout en utilisant les données les plus sérieuses de la science, ce livre est destiné à un large public. A.

Pierre Dournes. — Pour une culture vivante. Paris, Éditions « Aux Étudiants de France », 1946 ; in-12, 92 p.

Cette plaquette est assez caractéristique de notre temps. L'A. se méfie de tout ce fatras que la plupart des jeunes reçoivent et acceptent sans plus durant leurs années d'études et qu'il appelle « la culture morte ». Il lui

oppose ses recherches propres, son besoin de connaître *de visu* et de son expérience propre et il engage ses condisciples à faire de même : « Maintenant, dit-il en conclusion, ami, pars seul sur la Route. Seul ? Non point, mais entouré de toutes ces présences que nous avons essayé de susciter ».

A.

Yves de Montcheuil. — Vie chrétienne et action temporelle. (Les Lampes, VII. Extrait de « Construire », XII[e] série). Paris, L'Orante, 1944 ; in-12, 36 p.

Le problème que pose l'A. est d'actualité. « Notre action est suspecte à beaucoup d'incroyants parce que nous semblons lier la réalité à des réalités humaines ou si l'on préfère imposer au nom de la religion des options qui leur semblent à bon droit relever d'un choix personnel ». L'A. n'entre pas dans le détail des tâches qui s'imposeront demain à nous, mais sa réputation est telle qu'on est assuré de trouver ici un exposé clair et compréhensif pour tous ceux qui cherchent de l'air et de la lumière. A.

LITTÉRATURE SOVIÉTIQUE

Gleb Struve. — Histoire de la Littérature soviétique. Paris, Éd. du Chêne, 1946 ; in-8, 347 p.

Cette histoire couvre toute la période soviétique ; parue d'abord en 1943 en anglais elle fut complétée pour l'édition actuelle ; elle est donc à jour. L'A. a « osé parler et émettre certaines critiques en toute franchise, sans se soucier de l'attitude officielle » dit-il. On y trouvera tout ce que l'on doit attendre d'une histoire littéraire : périodes, genres, écoles, tendances. Le théâtre, cependant, n'est pas étudié. Les principales œuvres sont résumées ; parfois un extrait illustre l'exposé. Les notes de critique d'origine soviétique abondent. L'A. signale également les auteurs russes émigrés qui doivent être comptés parmi les écrivains soviétiques, même s'ils furent officiellement condamnés, comme aussi ceux qui ont mystérieusement disparus. Il faut se référer à cet ouvrage si l'on veut savoir ce qu'est le fameux « réalisme socialiste », norme officielle de tout art en Russie. Bref, un livre indispensable pour l'étude des Lettres russes contemporaines. D. Th. Bt.

George Reavey. — Soviet Literature To-Day. Londres, Lindsay Drummond, 1946 ; in-8, 190 p., 8/6.

L'A. est un critique anglais, un de ceux qui connaissent le mieux la littérature russe. Il s'y intéressait déjà avant la révolution ; il résida en Russie de 1912 à 1918. Il publia avec M. Slonim une anthologie de littérature soviétique, pour les années 1918 à 1935. Retourné en Russie en 1942 et resté jusqu'en 1945, il juge utile de nous faire connaître l'évo-

lution littéraire russe, pendant les dix dernières années. C'est, en effet, durant cette période que le roman historique connut un regain de faveur et que, par la force des circonstances, une littérature de guerre fut créée. L'A. ne se contente pas de retracer l'histoire des Lettres russes : il nous introduit dans le monde des Lettres, nous explique l'organisation de cette activité, de l'édition officielle ou quasi-officielle, la place de la critique, le rôle des revues littéraires. L'analyse de l'humanisme soviétique, des principes de matérialisme dialectique et historique qui régissent l'art comme la vie soviétiques nous font mieux comprendre l'effort des écrivains et comment la tradition slavophile expansionniste subsiste toujours. Livre rempli d'enseignements qui dépassent le cadre purement littéraire. Une œuvre qu'il faut lire. D. Th. Bt.

Domaine Russe : Textes de Littérature soviétique. Genève, Trois Collines, 1944 ; in-12, 322 p.

Cette anthologie de textes de littérature soviétique nous est présentée par Maurice Ducommon, secrétaire romand de l'Association Suisse-U. R. S. S. Chacun des extraits, qui sont d'ailleurs de quelque importance, et c'est mieux ainsi, est précédé d'une courte notice biographique, qui situe chaque auteur dans l'histoire des Lettres russes soviétiques. L'éditeur a ordonné son choix et même repris l'un ou l'autre écrivain, de manière à donner une image de trois époques de la littérature soviétique : celle des guerres civiles, celle de la N. E. P. et celle des Plans quinquennaux. Ce genre d'ouvrage est à recommander à qui veut se faire une idée d'ensemble de cette littérature nouvelle. Ajoutons que les auteurs choisis sont parmi ceux que l'on considère comme représentatifs du genre.

D. Th. Bt.

A. Avdéenko. — J'aime. Trad. d'Alice Grane et Georges Roux. (Coll. Rives du Monde). Genève, Trois Collines, 1944 ; in-12, 297 p.

Ce roman représente cette manière de traiter le roman qui a été dénommée, en littérature soviétique, « le réalisme socialiste ». L'A. raconte l'histoire d'un Russe qui a connu l'esclavage des exploitations industrielles sous le tsarisme et qui arrive à l'exaltation la plus enthousiaste pour le labeur industriel bolchevique, à Magnitogorsk. La première partie décrit avec un réalisme cruel l'enfance de cet homme, l'état de bestialité auquel étaient réduits les ouvriers avant la révolution ; nous le voyons ensuite comme enfant abandonné, se livrant à tous les forfaits ; il passera par un centre de rééducation et puis se distinguera comme machiniste pour finir dans l'euphorie que lui apporte la vie d'étudiant. Ce bref résumé montre déjà les thèmes et l'interprétation qu'en donnera l'auteur. Tendancieux à souhait, ce document fut plus tard rejeté par les officiels de la littérature soviétique. D. Th. Bt.

Banine. — Jours caucasiens. Paris, Julliard, 1946; in-12, 313 p.

L'auteur de ce livre est une musulmane, originaire de Bakou. Elle a bien voulu répondre à notre demande en nous adressant une note biographique. Nous tenons à l'en remercier. Mais nous nous excusons de dire cependant ici que son roman, qui (maintenant que nous connaissons sa vie) nous apparaît comme une sorte d'auto biographie, n'est pas ce qu'on dit « sympathique ». Réalisme n'est pas ordure. Psychologie, même d'une gamine amorale, n'est pas description affriolante d'obsession sexuelle. Si l'auteur a voulu nous inspirer du dégoût, c'est réussi. Peut-être est-ce l'effet d'une hérédité d'islamisme athée conjugué avec un occidentalisme mal digéré. Éros est ici le dieu et le démon. On se découvre pensant qu'une société pareille (celle des multimillionnaires de Bakou), si elle était telle qu'on nous la dépeint, méritait sa disparition. On a voulu, semble-t-il, faire un procès. Il est perdu ou gagné, selon que l'on admire ou méprise une conception de vie sans autre but que le « moi ». En face de ce roman, ceux de la littérature soviétique sont si vertueux, si bien éduqués, avec un tel effort pour mettre du lyrisme et de la poésie jusque dans une bielle de piston que, réellement, à lire cette œuvre-ci entre d'autres venant de Soviétie celles-là ! — on passe d'un monde décrépit à un monde d'enfants. Les Jours caucasiens devaient être bien ennuyeux parfois ! D. Th. Bt.

Nina Emelianova. — Le Chirurgien. Trad. de Wilfrid Chetteoui et René-Georges Aubrun. (Coll. Bibliothèque Internationale). Paris, Éd. du Pavois, 1946 ; in-12, 224 p.

Roman de guerre, selon le Plan littéraire imposé pendant cette guerre dernière. Roman où l'on perçoit la grande distance parcourue depuis 1917, lorsque les premiers auteurs soviétiques clamaient leur enthousiasme pour la Révolution. Cette œuvre, qui eût pu être grande, qui eût pu nous saisir jusqu'aux entrailles — on se souvient de romans français d'après l'autre guerre qui traitaient le même sujet : un hôpital de campagne — est par trop conformiste, ou du moins nous décrit des personnages parfaitement transformés, planifiés. Si tel est le cas en Russie soviétique, alors ceci est un document. A le lire nous nous souvenions d'ouvrages sans danger, pour enfants sages. C'est donc un livre édifiant, à plus d'un égard.
D. Th. Bt.

Guennady Gor. — La Maison sur la Mokhovaïa. Tr. du russe par Stefan Chripounoff. (Coll. Capricorne). Paris, Julliard, 1946 ; in-12, 171 p.

L'héroïsme russe dans la tourmente fut un des thèmes à exploiter pendant la guerre. Ici il faut le voir en cette femme qui attend son mari et se dévoue à l'arrière ; en ce savant et sa fille qui veulent sauver les plantes tropicales du Jardin d'hiver de Leningrad. Il se dégage de ce récit

quelque poésie triste. On y apprendra qu'il est permis de parler de Dieu et de religion. Mais que de naïvetés, d'enthousiasme facile : « Lida pensa à l'effort que faisait le chat pour ne pas sauter sur le plat et se dit que le contrôle de soi était une vertu que l'homme avait su imposer non seulement à lui-même mais encore aux bêtes et aux plantes » (p. 51). Oui : une poésie triste. Et cette tristesse ne viendrait-elle pas de la conscience de n'être plus rien qu'une dent de cet engrenage qui tourne et tournera toujours ? A lire comme document psychologique et récit de guerre.

D. Th. Bt.

Vladimir Lidine. — Le Renégat. Tr. de Thérèse Monceaux. (Coll. « Les Jeunes Russes »). Paris, Gallimard, 1933 ; in-12, 269 p.

C'est une œuvre de la première période littéraire soviétique. On ose y parler encore en romantiques. Le fameux « réalisme socialiste » qui devait régenter la littérature n'avait pas encore condamné le romantisme, produit de la société bourgeoise. C'est l'exemple d'un étudiant qui se laisse dévoyer de l'idéal communautaire socialiste par les spéculateurs, les jouisseurs. Les personnes respectables (un professeur, une journaliste) seront les victimes. C'est l'Occident qui apporte la déliquescence des mœurs. On y trouvera des peintures des milieux littéraires de l'époque première, alors que chaque écrivain et poète essayait de suivre la révolution. Ici, déjà, on sent le besoin de l'auteur de classifier ses personnages en bons et mauvais. Thèmes et problèmes posés sont bien russes. Mais, comme dès le début nous sommes avertis de la valeur morale des personnages, et comme nous savons quel jugement il convient de porter sur eux, il reste peu pour l'attente... A lire comme document. D. Th. Bt.

Elsa Triolet. — Maïakovski. (Coll. « Poètes Étrangers »). Paris, Seghers, 1945 ; in-12, 162 p.

Maïakovsky est « le » poète soviétique, celui qu'on ne peut discuter. Il est né en 1893 et s'est suicidé en 1930.

Elsa Triolet et Aragon ont connu Maïakovsky et traduit plusieurs de ses œuvres. L'auteur de la présente plaquette peut donc en parler. Dans les pages présentes, à côté des souvenirs qui nous font un portrait vivant du poète, nous trouvons de nombreuses explications sur la technique poétique de Maïakosky et un bon nombre d'extraits. D. Th. Bt.

(La suite des comptes rendus de la littérature soviétique est remise au fascicule suivant).

Dr. A. Stocker. — Ame Russe. Réalisme psychologique des Frères Karamazov. (Coll. « Action et Pensée », 18). Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1945 ; in-12, 156 p.

Un nouvel ouvrage sur « Dostoievsky ». Et qui apporte du neuf. En peu de pages, serrées, le Dr. Stocker nous apporte ici une étude psycho-

logique des Frères Karamazov, qui est en même temps une étude de l'âme de Dostoievsky. L'auteur a droit à être entendu ; il a publié déjà de nombreux travaux de critique littéraire, de pensée et de médecine. Aussi, à l'occasion des trois frères Karamazov *dans lesquels on doit reconnaître tout Russe et aussi tout homme*, c'est un vrai traité de psychologie profonde que l'auteur nous donne. La division du Dr. S. n'est pas nouvelle : dans la nature humaine, il y a le corps, l'esprit, le cœur. Entendez le « cœur » russe : « car le Russe vit sous le signe du cœur » écrit Ilyine. A Mitia le corps, à Ivan l'esprit, à Aliocha le cœur. Mais ce qui est neuf, en ce volume, c'est la pénétration philosophique et humaine, c'est l'intimité de l'écrivain qui se révèle et se livre. Dostoievsky nous apparaît, toujours plus, comme le plus grand des romanciers de tous les temps ; parce que son œuvre fut conçue dans la souffrance. Et, quoi qu'en disent quelques écrivains soviétiques, sa foi était émouvante. Appuyée sur des lettres, des entretiens, des souvenirs de D., la thèse du Dr. St. que nous soulignons plus haut, est solidement fondée. Et l'on se prend à regretter que Dostoievsky n'ait pas écrit la suite de l'histoire d'Aliocha « rentré parmi ses frères ». D. Th. Bt.

HISTOIRE

Dr. Walter Haacke. — Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma. Analecta Gregoriana. Vol. XX, Series fac. theol. Sectio B (n. 10). Rome, Univ. Grégorienne, 1939 ; in-8, 150 p.

Depuis qu'elles avaient été éditées par O. Günther et Ed. Schwartz, les lettres des papes et de leurs correspondants contenues dans les collections *Avellana*, *Veronensis* et *Berolinensis*, méritaient un examen plus approfondi quant à l'attitude et à la doctrine de la papauté qui s'y manifeste. Le dernier éditeur surtout ne les avait mises à profit que pour illustrer l'histoire politique byzantine. La *forma fidei* du pape Hormisdas (514-523) envoyée en Orient et en Occident pour être signée par les évêques y fait figure de point cardinal et finit par obtenir la fin d'un schisme entre l'Orient et l'Occident qui avait duré trente-cinq ans. L'A. la restitue dans son cadre historique et donne une liste des lettres papales, adressées aux Orientaux, qui l'ont précédée et suivie de 462 à 536, toutes en rapport avec l'union des Églises. Il n'admet pas le caractère publiciste — un point mis en avant par Schwartz dans le titre même de son édition — qu'aurait donné le pape aux pièces en question. D'autre part il met bien en relief le rôle important joué par les empereurs. Priés par les papes soit de *praesidere sicut vicarius Dei in terra*, soit d'offrir à Dieu, par leur autorité impériale une Église une, catholique et apostolique, soit d'exercer leur charge qui était de veiller à l'unité du Corps du Christ, ils ne pouvaient manquer de réclamer pour eux-mêmes une part importante du *pontificii sacramentum* qui, d'après saint Léon Ier *non parce etiam in inferiora descendit.*

Pour l'explication du contenu dogmatique, l'A. se réfère surtout aux manuels des PP. Jugie et Gordillo. D. I. D.

Raymonde Foreville. — L'Église et la Royauté en Angleterre sous Henri II Plantagenet (1154-1189). Paris, Bloud et Gay; in-8, XXXV-611 p., une carte.

Le monumental travail que nous livre ici la chargée de cours à la Faculté des Lettres de Lille, a déjà reçu des approbations élogieuses dans les revues historiques. Les nôtres ne le seront pas moins, eu égard à l'intérêt de cette œuvre pour la question qui nous occupe, celle de l'Unité chrétienne. Henri II et S. Thomas Becket sont les figures centrales dans cette œuvre de grande érudition et ponr laquelle l'auteur n'a pas épargné les recherches. La dernière guerre lui a interdit d'achever le dépouillement des archives anglaises ; nous espérons qu'un jour une étude viendra compléter et rendre ainsi définitif ce monument.

Le grand mérite de l'A. est d'avoir osé s'attaquer à un sujet rarement traité : celui de l'évolution canonique à une époque où étaient tant discutées les relations de l'Église et de l'État, question toujours actuelle.

Mais comment ne pas recommander, aux *scholars* d'Angleterre surtout, l'étude de la thèse que nous analysons ? Pour connaître les origines du schisme anglican, il faut remonter plus haut que Henri VIII. Or, l'A. apporte des données fraîches sur les origines de l'Église en Angleterre, sur l'origine de ses métropoles et les luttes entre elles pour le titre de primatie, titre accordé au début personnellement à S. Augustin, puis discuté, revenant à d'autres époques ; renseignements donc sur les relations entre Cantorbéry et York et plus spécialement sur le droit canonique, les coutumes d'origine normande que le Plantagenet aurait voulu implanter pour se libérer de toute autorité ecclésiastique.

Traitant les évêques comme ses barons, Henri II rencontra son ex-chancelier et ami qui, jusqu'à la mort, lutta pour les libertés de l'Église. En étudiant la vie de S. Th. B., plus d'une fois nous avons vu en lui un martyr de l'unité chrétienne, dont il a parlé si éloquemment. Ces Constitutions de Clarendon ne visaient-elles pas à « insulariser » l'Église anglaise, comme le dit l'A. « à restreindre sinon à supprimer les relations du haut clergé britannique avec Rome ? En prétendant règlementer la discipline ecclésiastique et régir une Église isolée sinon séparée de Rome, Henri II annonce de loin la *via media* où Henri VIII engagera l'Église anglicane » (p. 153). Question capitale que celle de la liberté des Églises nationales par rapport à Rome, dit encore l'A. : « De ces relations découle en définitive l'*indépendance des Églises nationales* vis-à-vis du pouvoir séculier ». Aussi, quand on relit dans cet ouvrage le récit des tentatives royales pour empêcher les relations avec Rome, on comprend que, quatre siècles plus tard, tous ces germes aient si aisément produit leur fruit. D. Th. Bt.

Duncan Coomer. — English Dissent under the Early Hanoverians. Londres, Epworth Press, 1946 ; in-12, VIII-136 p., 6/-

Quoique limité dans son euvergure historique au XVIIIe siècle, le présent livre soulève un problème, délicat et fondamental dans l'anglicanisme, à savoir le degré de tolérance qu'il convient de laisser aux non-conformistes en matière de foi. Nous y trouvons non seulement une étude très consciencieuse d'une époque intéressante, mais encore une explication de ce flux et reflux qui se manifeste dans cette Église qui compte des membres unis dans les choses essentielles et libres dans ce qu'ils considèrent contingent : d'où la force de l'anglicanisme. A.

The Chronicle of Convocation. — Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury, the second Georgio sexto regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions : 1) of May 20, 21 and 22, 1947 ; 2) of October 15, 16 and 17, 1947 ; 2 vol. in-8, XXVI-XXVIII-310 p. avec appendices. 3 sh. chaque volume. Londres, S. P. C. K. ou *The Church Bookshop*.

En 1947 l'événement le plus marquant de la Convocation a été l'incident Barnes (cfr ici-même p. 57 suiv.). Il est donné au complet avec la réponse du Dr. B., rappelant les étapes antérieures du modernisme anglican, maintenant oubliées mais qui, de leur temps, avaient fait aussi scandale. Notons d'intéressants débats sur la procédure d'admission d'un catholique romain (de tout non-anglican fut-il dit en conclusion) à l'Église d'Angleterre ; sur une nouvelle traduction anglaise de la Bible qui comprendra aussi les *Apocrypha* ; sur l'observance du dimanche, « don de la chrétienté au monde » (Dr. Fisher à la p. 40).

D. C. L.

Georges Hoog. — Histoire du Catholicisme Social en France, 1871-1931. Paris, Domat, 1946 ; in-8, VIII-296 p., 350 fr.

Le thème de l'A. s'est limité entre les années 1871 et 1931. Mais pour faire comprendre mieux toute l'évolution de l'idée sociale, une Introduction rappelle la situation désespérée des travailleurs d'il y a cent ans, quand l'artisanat s'est transformé en prolétariat d'usines. Notons ici que l'A. oublie de fixer les responsabilités sociales et morales de cette situation, dues en majeure partie à l'égoïsme, à la cupidité et à l'imprévoyance des capitalistes d'alors, en très grande partie catholiques ou soi-disant tels. Mais cela dit, il faut convenir que le panégyrique du mouvement social est bien plaidé et parfois vraiment beau. L'A. rappelle les efforts pénibles mais enthousiastes des grands précurseurs. Il parle de Mgr de Ketteler, évêque de Mayence, véritable fondateur du Mouvement social chrétien qui prêchait dans le désert, en même temps que Karl Marx et les premiers communistes. Ces derniers réussirent à accaparer l'attention des ouvriers,

tandis que les catholiques, *beati possidentes*, ne voulurent rien entendre. Albert de Mun, La Tour du Pin, Léon Harmel et bien d'autres eurent beau faire ; ils se heurtèrent à des résistances invincibles. C'est alors qu'intervint l'Encyclique *Rerum Novarum*, puis *Quadragesimo Anno*. Et malgré ces avertissements solennels on est encore loin du compte d'une justice distributive normale. — Le présent livre est une Somme. Elle permet a tous les chercheurs de se rendre compte du travail fait et donne une base sur laquelle on pourra construire un avenir encore meilleur. A.

John C. F. Hood. — Islandic Church Saga. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, XII-241 p., 16 sh.

Il s'agit ici non seulement de la « saga » primitive de l'Église d'Islande mais d'une histoire générale résumée de cette communauté chrétienne. L'A., comme aumônier principal des forces anglaises stationnées depuis 1940 dans cette île, a utilisé ses rares moments d'*off service* pour compulser tout ce qu'il a pu trouver à propos de l'histoire de cette Église. Il commence au VIIIe siècle et va jusqu'à nos jours. Si l'accent principal est mis sur les premières années de cette histoire, il termine par un exposé des rapports qui existent entre les chrétiens de ce pays isolé et les autres groupes chrétiens. A.

David Mathew. — Acton : The Formative Years. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1940 ; in-8, 196 p., 10/6.

Il ne s'agit pas ici d'une biographie complète, mais d'un premier tome traitant exclusivement de l'adolescence de Lord Acton. Deux autres volumes doivent suivre. Toutefois ce premier travail constitue déjà un tout homogène, car l'A. a peint surtout la toile de fond sur laquelle se développera la vie de ce grand Anglais, qui fut en même temps un grand européen et un remarquable théologien de la lignée libérale. Nous avons ici non seulement les antécédents héréditaires d'Acton, mais toutes les influences internationales, psychologiques et religieuses qui formeront le jeune homme. Nous assistons à sa naissance au palazzo Acton, à Naples, nous le suivons dans ses années de collège à Oscott, puis aux refus obstinés de l'université de Cambridge d'inscrire à ses cours un papiste. (L'on sait que plus tard la bonne chance vengea Acton en lui procurant une chaire de professeur d'histoire dans cette même université). Nous voyons aussi l'influence grandissante de Döllinger à Munich, de Renan et de Gladstone, bref, toute la première partie de la vie de ce grand homme. Nous avons consacré jadis, ici même, un article à la vie d'Acton (cfr *Irénikon*, XIV (1937), p. 378-385). Ce que nous en avons dit alors est confirmé par le beau livre de Mgr Mathew. A.

William Temple and His Message. Selections from his Writings arranged by Canon **A. E. Baker** with memoir by the **Bishop of Chi-**

chester. Harmondsworth (Middlesex), Penguin Books, 1946 ; in-12, 235 p., 1 sh.

William T. a été, nous dit l'A., un prophète du christianisme social en Angleterre, et un prophète de l'Église universelle sur le plan œcuménique. Comme archevêque de Cantorbéry, il n'a peut-être pas été un grand administrateur et a pu commettre des erreurs de détail, mais il fut un grand chef (intuition, imagination, courage) et celui parmi ses prédécesseurs qui a le plus écrit. Le petit volume nous donne des extraits de ses œuvres sur les sujets les plus divers (conférence sur saint Thomas à l'*Aquinas Society* de Londres, p. ex.). Retenons, parce qu'on n'y pense pas suffisamment du côté catholique, l'opinion de T. qu'entre catholique et protestant il y a beaucoup moins de différence qu'entre chrétien et non-chrétien. D. C. L.

P. Glorieux. — Un homme providentiel: L'Abbé Godin. Paris, Bonne Presse, 1946; in-12, 336 p.

Tout le monde a entendu parler de l'Abbé Godin, ou lu ses ouvrages, notamment la célèbre enquête: *France, pays de Mission*. Peu de gens cependant peuvent se vanter de le connaître. M. P. Glorieux nous le rend présent, vivant, dans cette biographie. L'Abbé Godin semble y parler lui-même, se raconter, s'examiner devant le lecteur qui suit ainsi étape par étape une âme sacerdotale dans sa double voie : celle de la sainteté personnelle menée corrélativement à l'établissement et à la stabilisation d'une œuvre d'apostolat. Un des grands mérites de l'A. est de s'effacer souvent et volontiers devant son héros, et de nous rapporter, alertes et pittoresques, les témoignages des nombreux jeunes ouvriers qui reconnaissent en l'Abbé Godin un véritable père. A. L.

James Brodrick, S. J. — The Progress of the Jesuits. Londres, Longmans, 1946 ; in-8, VIII-331 p., 16 sh.

Ce livre fait suite à un autre du même auteur : *Origin of the Jesuits*. Il raconte le développement de la Compagnie de Jésus au temps de la Contre-Réforme et des premières missions lointaines: Indes, Chine, Japou, Mexique, Brésil et Abyssinie (dans cette dernière contrée leur apostolat fut un échec). A cette époque la Compagnie avait l'appui des souverains catholiques surtout de Ferdinand le Catholique et de Marie Stuart. L'A. s'étend sur la vie des plus grands représentants de l'ordre, S. François Borgia, Laynez, Nadal, les jésuites martyrs et plusieurs figures de savants et de saints moins renommés. D. T. B.

RELATIONS

O. Frederick Nolde. — Power for Peace. The Ways of the United Nations and the Will of Christian People. Philadelphia, Muhlenberg Press, 1946 ; in-12, 138 p.

Il ne suffit malheureusement pas de vouloir la paix pour que la paix soit. Sans doute doit-on faire et fait-on effectivement des efforts pour sortir du chaos actuel, mais cela n'établit pas encore la paix. Tout le monde — sauf bien entendu les « marchands de canons », les aventuriers qui n'ont rien à perdre dans les bouleversements, enfin, tous les nazis de la violence présents et futurs — tout le monde veut la Paix. Mais on la cherche là où elle ne peut être trouvée, dans les arrangements politiques et non dans le domaine de l'esprit. Les arrangements et les institutions ne sont rien en définitive si l'esprit qui les anime n'est pas un véritable résultat d'efforts d'hommes de bonne volonté. Dans ce domaine de la création d'un tel esprit le christianisme a beaucoup à faire : il est une force moralisatrice internationale de première qualité. La S. D. N., l'O. N. U. et tous les sous-produits de ces organismes perdront leur temps et leur argent s'ils ne se rendent pas compte d'une vérité aussi élémentaire (Ch. 1). On trouvera dans ce petit livre, artistiquement présenté, des textes officiels précieux comme celui de la Charte de l'O. N. U. A.

Walter W. Van Kirk. — A Christian Global Strategy. Chicago, Willett, 1945 ; in-8, 197 p., 2 dl.

En même temps que le monde s'organise internationalement pour défendre les uns contre les autres les intérêts économiques et politiques, le christianisme doit s'organiser pour avoir un mot à dire dans ces nouvelles formations mondiales. C'est pourquoi l'A. propose une « stratégie globale », une union entre les confessions.

Au chapitre sixième (p. 139-170) l'A. envisage les possibilités chrétiennes qui se présentent en URSS. Il rappelle l'ère des persécutions contre la religion, et suit l'évolution de la pensée des gouvernements vis-à-vis de la religion, jusqu'à nos jours. La liberté de conscience, garantie par la Constitution, est devenue une réalité, dit-il. D'autre part l'URSS est devenue une telle puissance que toutes les confessions doivent compter avec elle si elles veulent faire de l'apostolat. Et l'A. passe en revue les relations entre le Gouvernement de l'URSS et les méthodistes, les protestants de toutes sortes et finalement les catholiques (p. 156 sv). Ces derniers, dit-il, auront le plus de difficultés avec le Gouvernement à cause de leurs positions théologiques et des habitudes de la politique romaine. A.

Hubert Jedin. — Kathol. Reformation oder Gegenreformation ? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung

über das Trienter Konzil. *Lucerne, Joseph Stocker, 1946 ; in-8, 66 p.*, 3,40 frs.

A l'occasion du quatrième centenaire du concile de Trente, l'A., grand spécialiste de cette époque de l'histoire ecclésiastique, pour bien situer son sujet, discute les notions de « Réforme catholique » et de « Contre-Réforme », et d'autres encore, mais subsidiaires ; il arrive à la conclusion que le Concile se situe exactement à la limite entre le Réforme catholique commencée au XVe siècle déjà, et la Contre-Réforme qui fut la réaction contre la fausse réforme protestante. Il est le plus grand concile réformateur que l'Église ait connu ; il peut être appelé, d'après J., un miracle. L'exposé est très intéressant, surtout à cause de la grande compétence de son A., qui est rempli de piété pour l'œuvre de Trente. D. C. L.

P. Vincenzo Chiaroni, O. P. — Lo scisma greco e il Concilio di Firenze. (Pro Oriente Cristiano). Florence, Libreria editrice Fiorentina, 1938 ; in-8, 130 p., 8 lires.

Plaquette de vulgarisation, avec un choix de bonnes illustrations sur le célèbre Concile. Il est regrettable que l'exposé de l'histoire d'un schisme oriental n'ait pas profité des premières publications de Dvornik, des ouvrages de Leib et de plusieurs autres. L'histoire du Concile est racontée d'une manière intéressante. Et l'on donne en entier en grec, en latin et en italien le décret d'Union. H. F.

Michael Ramsey. — The Church of England and the Eastern Orthodox Church. Why their Unity is Important. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-12, 16 p.

La brochure est publiée par le *Fellowship* des saints Alban et Serge, et est écrite par un des théologiens anglicans contemporains les plus distingués. L'union anglo-orthodoxe est importante, nous est-il dit, parce que l'Église d'Angleterre est spécialement qualifiée pour réparer le schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens, et pour placer ainsi toutes les autres réunions chrétiennes dans leur vraie perspective. Nous croyons de plus en plus qu'on ne peut parler indistinctement de l'Orient chrétien au cours de son histoire comme l'A. semble le faire, et qu'il faut y distinguer très fortement les périodes avant et après Justinien, l'Orient grec et l'Orient byzantin orthodoxe. D. C. L.

Imprimatur
P. Blaimont vic. gen.
Namurci, 1 Aug. 1948.

Cum Permissu Superiorum

ESPRIT ET VIE

REVUE TRIMESTRIELLE

PUBLIÉE PAR L'ABBAYE DE MAREDSOUS

ESPRIT ET VIE s'intéresse à l'ensemble des réalités et des problèmes spirituels ; à côté d'articles sur la Bible, les Pères de l'Eglise, le monachisme, les écrits mystiques, etc..., on trouvera des études sur l'éducation, les problèmes sociaux, les sciences, les lettres et les arts, dans la mesure où ces divers sujets ont un rapport avec l'ordre spirituel.

ESPRIT ET VIE s'intéresse à tous les courants spirituels, catholiques et non-catholiques, chrétiens et non-chrétiens ; on y trouvera une chronique régulière sur ces courants dans divers pays du monde.

ESPRIT ET VIE est une revue ouverte à tous les points de vue, et à toutes les formes sincères de recherche de Dieu.

Prix de l'abonnement : Benelux : 90 francs belges.
France : 480 francs français.
Autres pays : 115 francs belges.

Paiement : par virement au C. C. P. 520.68 des Editions de Maredsous (mention : Revue *Esprit et Vie)* ;

par virement au C. C. P. 6184.68 « *Esprit et Vie* » M. Trenel, 26, rue Saint Placide, Paris ;

par mandat postal belge ou international.

IRÉNIKON

Tome XXI. 4me trimestre 1948.

Note de la Rédaction.

Une des acquisitions les plus en vogue de la missiologie contemporaine, « l'adaptation », pose d'importants problèmes. Se faire tout à tous, « juif avec les Juifs, grec avec les Grecs », arabe avec les Arabes, chinois, hindou etc. avec les peuples que le christianisme doit atteindre ne va pas sans beaucoup de prudence et de tâtonnements. Celui qui s'adonne à ce métier se verra souvent obligé de reviser des positions provisoires. Nul ne contestera cependant l'intérêt de ces essais, et nombreuses sont, dans la jeunesse actuelle, les vocations apostoliques qui se sont placées sous le signe de cette formule neuve, « mieux s'adapter », et ont renoncé, pour le faire, à entrer dans les groupements missionnaires de jadis. Elles sentent que les temps sont changés, qu'il faut briser de vieilles attaches, et optent délibérément pour une orientation vers l'avenir.

Mais l'avenir — l'avenir proche tout au moins — est vite présent, vite « passé ». Des idées progressistes sont en contradiction avec elles-mêmes quand elles se cabrent et se résolvent dans le fixisme. Il importe ici, croyons-nous, de compter avant tout avec le renouvellement constant des réalités communautaires si fluides, surtout en un siècle où tout bouillonne comme le nôtre, et de ne pas se faire une loi ni même un plan avant d'être arrivé vraiment au centre de son expérience.

Un apôtre nous disait récemment, en parlant d'un de ses collaborateurs vénérables : « Il est dépassé ; il en est encore à la

nouveauté d'il y a vingt cinq ans, quand, sous Pie XI, on découvrait qu'être missionnaire, c'était « planter l'Église ». C'est vrai sans doute, mais depuis lors on a découvert d'autres vérités complémentaires qu'il est plus important de dire et de redire ».

Depuis lors, en effet, le nivellement des couches sociales a fait des progrès gigantesques, et est devenu, avec tout ce qu'il comporte, un problème de tout premier plan lorsqu'il s'agit d'adaptation.

Le monde tend à unifier sa pensée sous l'angle de la technique et ce point de vue pourrait bien peu à peu commander tous les autres. Peut-on nier, par exemple, l'influence qu'a exercée sur toute la civilisation la simplification de la vie due aux Américains ? Peut-on nier l'irrésistible poussée d'un certain communisme qui, dans tous les pays, égalise les hommes et les rapproche sur une nouvelle ligne ? Le monde de demain sera nécessairement plus technique, un peu plus égalisé, un peu plus standardisé. N'y conserveront leur place traditionnelle que les institutions anciennes dont l'ambiance n'aura pas été trop bouleversée, comme ce sera le cas sans doute dans un certain nombre de régions de notre vieille Europe. Ailleurs, où la destruction aura été plus profonde, il faudra se résigner à une forme plus homogène et plus neuve. L'humain devra s'assouplir à une structure uniformisée et nécessairement simplifiée et y retrouver, bon gré mal gré, sa qualité spirituelle dans un équilibre que nous ne percevons pas encore.

C'est à l'avenir de la Russie que nous pensons surtout ici. L'homme soviétique sera certainement très différent de l'européen ; et il le sera aussi de l'américain. Les premiers historiens de l'URSS ont quelque fois employé l'expression, pour désigner le pays de leur rêve, d'« Amérique dépassée ». Il est vraisemblable que, le régime terroriste finissant un jour — et il faudra bien que cela arrive —, les nouveaux citoyens de ce pays dont nous ignorons encore le nom, auront été telle-

ment transformés, et conserveront de la longue servitude une telle touche et un tel dynamisme, qu'ils en garderont, à tout jamais, l'empreinte et le masque. On a observé que quelques dizaines d'années passées aux États-Unis, marquaient les types d'un esprit et d'un physique nouveaux. La vie, en Amérique, a nécessairement une tournure moins complexe que chez nous, et ce même phénomène y atteint aussi la religion ; les Ordres religieux, par exemple, s'y diversifient moins qu'ici.

Ne faut-il pas prévoir, pour le pays que sera la future URSS une forme de vie, une forme de religion beaucoup plus simplifiée encore, beaucoup plus standardisée que l'actuelle vie américaine ? L'Orthodoxie slave était certainement beaucoup moins avancée en modernité, du point de vue religieux surtout, que nos régions catholiques occidentales. Elle postulera sans doute, à son réveil — et bien des indices nous laissent croire que ce réveil n'est pas encore arrivé — une forme d'autant plus évoluée des valeurs religieuses. Non seulement l'apologétique devra y jouer un grand rôle, mais il est probable qu'il faudra se résigner à toute une liquidation des formules antérieures. La longueur des offices, les conditions du clergé, la vie monastique elle aussi sans doute, devra s'adapter à une mentalité neuve. C'est aux apôtres de demain qu'il incombera de prévoir tout cela, d'y réfléchir, d'ouvrir les yeux en un mot.

Le réveil du Patriarcat de Moscou semblerait peut-être à certains une espérance de résurrection pure et simple du passé. Des échos, dont on ne peut mesurer la tendance qu'avec beaucoup de circonspection, nous laisseraient entendre que les offices n'ont jamais été aussi longs en Russie que maintenant, et que les monastères ont retrouvé leur formule traditionnelle. Peut-on se fier à la presse ? D'autres échos, hélas ! sont bien d'accord pour dire que le bolchévisme a opéré une déchristianisation radicale, et que les jeunes générations se sont détournées de la foi. Sous quelle forme la « Sainte Russie » renaîtra-t-elle ? C'est là toute la question, et il faut prévoir de nouvelles modalités.

L'Orient, si longtemps réputé immobile chez nous, n'existe plus comme tel depuis le bolchévisme. Les apôtres qui y pénétreront, à quelque confession qu'ils appartiennent, devront surtout ne plus y apporter les nostalgiques conceptions impérialistes de Byzance ou du tsarisme. Le contact avec le concret sera alors la grande école : un pays à rechristianiser de la façon la plus propice à sauver les âmes et y implanter la conviction religieuse détruite, le message du Christ.

* * *

*Nous comptions publier dans le présent fascicule l'habituelle « Lettre anglaise », contenant cette fois une relation sur la conférence de Lambeth. Un retard imprévu nous en a empêché, et nous demandons à nos lecteurs de bien vouloir nous excuser et patienter. L'éminent théologien orthodoxe, bien connu des lecteurs d'*Irénikon, *le R. P. Georges Florovsky a promis de nous donner un article sur la conférence d'Amsterdam où il a joué un rôle de tout premier plan. Nous n'oublions pas non plus l'étude que le même P. Florovsky a promise sur la théologie de S. Bulgakov.*

Dès que les circonstances le permettront, nous tâcherons de réaliser le projet que nous annoncions l'année dernière, au sujet de correspondances venant des principaux pays « œcuméniques ».

Nous prévoyons pour 1949, *outre la collaboration régulière de l'équipe d'*Irénikon, *des articles des RR. PP. Bouyer, Congar et Daniélou, de M. l'Abbé J. Châtillon, du Rev. H. R. T. Brandreth etc.*

Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ? [1]

C'est une découverte à faire mais, quand on l'a faite, on constate qu'elle est illuminante, exaltante, et que toutes les pages de la Bible en clament la vérité : toute l'œuvre de Dieu est une histoire et un développement. Non seulement l'œuvre de la création, pour laquelle cela est si manifeste, mais l'œuvre de la grâce et du salut. Dieu ne l'a pas accomplie dans un ciel intemporel des idées, mais il l'a insérée dans notre histoire, dans notre temps, manifestant ainsi que le temps lui-même avait un sens et une valeur. Tout, dans le plan de Dieu, commence par un germe, se développe en plusieurs étapes et va à sa consommation. C'est ce qui se passe sans cesse dans la nature où tout commence par un germe, grandit et aboutit à son fruit. C'est ce qui se passe dans l'histoire humaine où sans cesse la vie, en mûrissant les réalités et les idées, dégage de nouveaux problèmes par lesquels l'humanité, les affrontant avec les ressources d'une époque, est amenée à dépasser ces ressources et à dégager de nouvelles valeurs et de nouvelles formes. C'est ce qui se passe enfin dans l'œuvre de Dieu, celle du Dieu révélateur et rédempteur dont la Bible porte témoignage.

Mais ici, tout est à base d'initiatives de Dieu, et c'est pourquoi le développement n'y connaît pas une sorte de continuité automatique, mais se trouve dominé par des

---

(1) Le présent texte est une partie d'une étude assez considérable, rédigée en juin-juillet 1946 sur *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. J'espère trouver le temps de mettre cette étude au point et de la publier intégralement.

vocations que Dieu donne à des hommes qui sont plus particulièrement des « hommes de Dieu » ou, comme nous le verrons, des prophètes. D'un bout à l'autre, les dons de Dieu sont d'abord faits à un seul ou à un petit groupe, mais en vue d'une extension à tous. Adam est animé « à l'image de Dieu », mais pour « croître, se multiplier et remplir la terre ». Abraham est choisi et appelé, mais c'est pour qu'en lui « soient bénies toutes les nations de la terre ». A partir de quoi tout est développement. L'humanité charnelle n'est que le développement d'Adam, l'humanité religieuse et sauvée n'est que le développement d'Abraham (1) ; elle est le peuple de Dieu issu des promesses adressées à Abraham : d'abord réalisé en Israël puis, au delà d'Israël, dans l'Église. La réalité totale n'est que le développement de ce qui était donné et visé dès le principe : donné en germe en vue d'une réalisation totale ; contenu dans le principe mais appelé à se développer jusqu'à une consommation où ce principe dévoilera enfin ce qu'il contenait et pour quoi il avait été donné. Israël, peuple de Dieu, est déjà dans les patriarches et ce que ceux-ci vivent, préfigure et engage la destinée entière du peuple qui sortira d'eux. Les douze tribus procèdent des douze fils de Jacob-Israël ; elles n'en sont vraiment que l'extension et comme la réalisation. Comme l'Église procèdera des douze Apôtres et n'en sera que la réalité développée (cfr *Jacques*, I, 1) : un des sens et non le moins profond, selon lesquels elle est « apostolique ».

On pourrait reprendre toute la Bible de ce point de vue (2). Mais cela dépasserait les limites de notre présent sujet. Qu'il suffise de résumer les conclusions d'un travail de ce

(1) Ce dont la liturgie garde une conscience si lumineuse. Cfr, entre autres, les oraisons qui suivent les 3e et 4e prophéties à l'office du samedi saint au rite romain.

(2) J'ai retiré un profit personnel de la lecture de W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, t. I, Zollikon-Zurich (protestant).

genre. D'un bout à l'autre les dons de Dieu sont d'abord faits dans un germe. Ce germe contient, dès le début, mais enveloppée et voilée, la plénitude à laquelle il est ordonné. Mais il ne développe ce contenu que par étapes, progressivement. Il doit aboutir au dévoilement complet de ce qu'il contenait dès le principe mais ne réalisait que progressivement et toujours imparfaitement. Ce n'est pas la Bible seulement qui commence par une Genèse et finit par une Apocalypse, c'est-à-dire par un dévoilement ; ce sont tous les dons, c'est l'œuvre même de Dieu. D'un bout à l'autre, celle-ci est promesse, puis réalisation de la promesse, mais partielle et appelant une réalisation totale. D'un bout à l'autre, tout prend son sens par la plénitude finale. L'Ancien Testament va au nouveau, dans lequel se réalisent ses promesses et ses anticipations. Mais l'Évangile lui-même, réalité par rapport à la Loi, est germe et promesse par rapport à l'Église à laquelle il va et dans laquelle il se réalise. Et l'Église, réalité des promesses devenues oui en Jésus-Christ, est encore en attente d'un accomplissement dernier et définitif.

Si le germe, dès le début, vise la plénitude et la perfection qui ne seront dévoilées qu'à la fin (1), il ne développe cependant ce qu'il contient enveloppé, que progressivement et par étapes. Dans le temps, avec la collaboration du temps. Si Dieu était seul à tout faire, si tout était pur *don*, si la vérité et le salut, tout en étant donnés par Dieu, ne devaient pas *aussi* être agis par nous, on ne verrait pas pourquoi le développement devrait être progressif, observer des délais et des étapes. Mais si les dons de Dieu font appel à notre réponse, s'ils représentent une descente qui se conjugue à une montée, qui laisse à celui qui reçoit une part d'action, de coopération, de préparation ; si finalement Dieu n'est

(1) La *fin*, dans cette perspective, n'est pas seulement le terme, mais le but ; elle vérifie à la fois les deux sens dont le mot est susceptible.

pas seulement celui de qui tout procède par pure grâce, mais aussi celui auquel tout doit monter et revenir, par un effort qu'il donne entièrement de pouvoir faire mais que *nous* faisons : alors on comprend que le développement, le passage de la promesse à la réalité, le dévoilement ou le déploiement de ce que contenait le germe, soient progressifs et se fassent par étapes. C'est ce qui se produit dans l'œuvre de Dieu dont témoigne l'Écriture.

Seulement — et c'est ici qu'intervient le réformisme — le danger existe toujours qu'une étape atteinte refuse de se laisser dépasser ; que le groupe ou les hommes porteurs de la promesse, dépositaires du germe et de son avenir, s'attachent comme à quelque chose d'invariable et de définitif aux formes dans lesquelles l'idée vivante se trouve actuellement réalisée et que, pourtant, le dynamisme même du germe ou de la promesse exige de dépasser. C'est là, très proprement, la tentation de la synagogue. Nous allons mieux nous en rendre compte en empruntant quelques exemples à l'histoire sainte elle-même (1).

Dans l'Ancien Testament se trouvait affirmée déjà une exigence de pureté qui ne pouvait se réaliser, au delà de toute pureté extérieure et légale, que dans la sainteté intérieure et spirituelle. En maint texte, déjà, un sens moral et intérieur était donné à la pureté légale, et le rôle essentiel de la miséricorde gratuite de Dieu dans la justice de la Loi se trouvait affirmé. Le mouvement de l'Ancien Testament lui-même allait, à travers les prophètes, à ce qui sera le message propre de l'Évangile. Mais les juifs, attachés à la forme

(1) J'ai retrouvé avec joie une excellente analyse de ces exemples, que j'avais déjà moi-même commentés dans le même sens dans un cours biblique, chez le théologien anglican bien connu G. HEBERT, dans *The Throne of David*. Londres, 1941. Cfr surtout ch. IV (pureté légale ; mariage ; sacrifice et culte) et ch. IX (habitation de Dieu ; universalisme). Je profite ici largement de cet exposé. — Pour la notion de sacrifice, comp. L. BOUYER, *Le mystère pascal*. Paris, 1946, p. 273 s., 456 s.

historique prise, en ses premières étapes, par l'exigence divine de pureté restent prisonniers des observances de la Loi et refusent de reconnaître, dans l'Évangile, l'accomplissement de cette exigence. Ils le refusent, en un sens, par fidélité au don et au commandement de Dieu, et il y a quelque chose de tragique et de poignant à les voir refuser l'accomplissement du don par fidélité au don lui-même, tel qu'ils l'avaient d'abord reçu. Nous retrouverons, dans l'Église, des situations analogues (1).

Le mariage avait été donné, lui aussi, dès l'origine, en vue de sa perfection. Il avait été voulu et institué monogamique. En Israël même, et malgré la condescendance de Dieu, sanctionnée par la loi mosaïque, dans le sens de la polygamie et du divorce, la pureté de l'union conjugale se maintenait dans l'idée, très forte à partir du prophète Osée, d'une union sponsale exclusive et définitive entre Dieu et son peuple. Quand Notre-Seigneur, venu non pour abolir, mais pour accomplir la loi, affirmera l'obligation de l'union monogamique et perpétuelle, il présentera lui-même cette réforme comme la reprise et l'aboutissement de ce qui avait été

(1) N'y a-t-il pas quelque chose de semblable dans le protestantisme ? Par fidélité au don unique fait en Jésus-Christ, il veut en rester à Jésus-Christ seul et refuse de reconnaître son accomplissement par le don du Saint-Esprit. Il semble aux protestants qu'affirmer la réalité de Jésus-Christ *dans l'Église et en nous*, serait devenir infidèle à Jésus-Christ *lui-même*. Par fidélité au fait unique du Vendredi-Saint, ils ne voient pas son fruit dans la Pentecôte ; par fidélité au Seigneur transcendant, ils ne voient pas combien celui-ci est devenu donné et immanent dans l'Église et en nous.

La critique que je formule est au fond celle qu'un théologien luthérien, O. CULLMANN, adresse lui-même aux protestants de la tendance eschatologique extrême, dans son remarquable livre *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zurich, 1946 ; trad. française récente). Précisément parce que le centre de l'histoire n'est pas l'avènement de justice, mais le Calvaire, le temps qui sépare l'ascension de la parousie, et qui est le temps de l'Église ou de la Pentecôte, a une signification « heilsgeschichtlich » ; il a une valeur positive au regard du salut.

institué dès le principe. Au delà des formes valables en l'une des étapes de la vie du peuple de Dieu, il donnait son sens et son développement au germe posé, dès le départ, en vue de sa plénitude. Tout l'« accomplissement » de la loi dont le Sermon sur la montagne nous donne une si solennelle déclaration, répond à la même intention (1). A travers tous les « il a été dit aux anciens... ; mais moi je vous dis », cet « accomplissement » ne consiste pas, pour Jésus, à ajouter aux perscriptions mosaïques une précision supplémentaire, une obligation nouvelle, plus rigoureuse et plus universelle, mais à réaffirmer la Loi dans la plénitude et la pureté qu'elle visait et contenait dès l'origine. Seulement, donnée *historiquement*, à une certaine date, elle comportait, en sa forme, des limitations que son « accomplissement » devait dépasser. Pas un iota de la Loi n'est enlevé jusqu'à ce qu'elle soit toute entière « accomplie ». Mais cet accomplissement n'est possible que si la limitation de certaines formes historiques répondant à des étapes du développement, est dépassée. Sorte de dialectique, inhérente à tout développement, où la réalité acquise est à la fois niée et affirmée, dépassée et accomplie, et qui restera, *positis ponendis*, la loi de l'Église elle-même.

La Loi déterminait en Israël l'obligation d'un grand nombre de sacrifices et d'oblations : sacrifices d'animaux, oblations de prémices, etc. Sans cesse les prophètes, en Israël, avaient protesté contre le caractère extérieur et formaliste de ce culte. Ils l'avaient fait en des termes tels que plus d'un historien s'y est trompé et a cru qu'ils parlaient contre tout culte extérieur comme tel (2). Mais les mêmes prophètes qui répudient ainsi les sacrifices appellent les hommes à un sacri-

(1) Comp. W. VISCHER, *op. cit.*, p. 109 s.

(2) Ainsi A. LODS, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*. Paris, 1935 ; p. 74 s., 95 (pour Amos), 106 (pour Osée), etc.

fice parfait. En sorte que, par eux, Dieu tout à la fois demande des sacrifices et proclame qu'il n'en veut pas. Et voici la raison de cette contradiction apparente : ce que, dès le principe, Dieu voulait que l'homme lui offrit, ce n'était ni une cérémonie, ni un sacrifice extérieur, mais l'homme lui-même, l'ouverture et le don de son cœur, sa foi et son amour. Ici encore ,l'accomplissement de la Loi par Jésus-Christ consistera à faire que l'objet du sacrifice ne soit aucune chose extérieure, mais *l'homme lui-même*, ce qui s'accomplit en Jésus-Christ et, à sa suite, en cette offrande de nous-mêmes comme « hosties spirituelles » dont parle saint Paul (*Rom.*, XII, 1). Une fois de plus, la réforme de l'Évangile a consisté à porter à son « accomplissement » une institution voulue, dès l'origine, en vue de la plénitude de son sens, mais d'abord réalisée en des formes historiques qui devaient être dépassées.

Notre dernier exemple sera celui de l'universalisme, lié à celui de l'habitation de Dieu en son peuple. Un certain appel à l'universalisme de la vraie religion est très fréquent chez les prophètes d'Israël. Iahvé était pour eux le Dieu de tous les hommes et de tous les peuples. Mais Iahvé habitait en Israël, dans le temple de la sainte Sion, et la conversion des nations à son culte était annoncée comme une conversion au judaïsme, une venue à Sion, signal et point de ralliement pour tous (cfr *Is.*, III, 2 ; *Ps.* 48, 1-3), au temple d'où s'écoulera l'eau du nouveau paradis (*Zach.*, XIV, 8 s.). A vrai dire, déjà, à la veille de la première destruction du temple, Jérémie avait marqué que la religion consistait en la prière intérieure et personnelle. C'est à Jérusalem que se déroulent les actes messianiques de notre salut, que le Christ meurt et qu'il ressuscite. Par sa mort et sa résurrection, Jésus réalise ce qu'il avait annoncé : « Détruisez ce temple fait de mains d'homme et je le rebâtirai en trois

jours. » Mais il disait cela, précise saint Jean (II, 21) du temple de son corps. Et le corps du Christ ressuscité, le nouveau temple, c'est l'Église : l'Église, nouvelle Jérusalem, l'Église corps du Christ qui naît à Jérusalem, par le don de l'Esprit, de la passion et de Pâques ; l'Église épouse de l'Agneau. Désormais l'heure est venue, que Jésus-Christ avait annoncée comme proche (*Jean*, IV) où le Père se suscite de vrais adorateurs ; où ce n'est plus à Jérusalem, non plus que sur le mont Garizim qu'il convient d'adorer, mais dans l'Esprit et dans la Vérité, en ce corps du Christ — temple spirituel de Dieu, qui se construit de pierres vivantes, par notre foi et notre amour. Il n'y a plus de temple local, la cité des âmes rachetées est elle-même temple de Dieu (cfr *Apoc.*, XXI, 22). Toute âme qui, à la prédication des apôtres envoyés et dispersés à partir de Jérusalem par le souffle de la Pentecôte, répond par l'acte personnel de la foi, est devenue elle-même Jérusalem, temple de Dieu, pierre vivante du corps de Jésus-Christ, nouvel et définitif tabernacle de Dieu. Ainsi, là encore, le germe vivant dans l'Ancien Testament et donné dès l'origine en vue de sa perfection, ne peut recevoir son accomplissement et dévoiler son contenu que par la négation et le rejet des formes limitées dans lesquelles il était porté et réalisé au cours des étapes antérieures de son développement. C'est très précisément cet accomplissement pour lequel Jésus est venu (*Jean*, XI, 52) ; c'est lui qu'il déclare, c'est pour lui qu'il est accusé (*Mat.*, XXVI, 61) ; c'est pour lui qu'il est crucifié. C'est lui que la Synagogue a refusé et c'est en cela même qu'en face de l'Église née à la croix et à la Pentecôte, elle fait figure de « Synagogue ».

Par fidélité, nous l'avons dit. Mais par une fidélité à la forme, qui arrive à devenir une infidélité au principe dont la forme n'était qu'une réalisation historique imparfaite et qui, prêtant à cette forme historique tout son sens, vou-

lait au delà d'elle, atteindre son accomplissement et dévoiler sa plénitude. Il est des cas où la fidélité au principe ne peut être gardée en plénitude qu'au prix d'une certaine infidélité à la forme où il s'est exprimé (1) : si l'on peut appeler « infidélité » ce qui est dépassement en vue d'un accomplissement.

Le danger guette tout mouvement de devenir synagogue. C'est la tentation de toute forme historique de s'arrêter à elle-même, de refuser son dépassement.

C'est la vocation des prophètes d'ouvrir le développement et, au delà de toutes les formes acquises et homologuées, d'affirmer l'appel et la pureté du principe.

Par où nous nous retrouvons au cœur de notre sujet et de l'explication de la nécessité d'un réformisme permanent, de la nécessité des prophètes. Mais l'application de ces vues à l'Église demande de nouvelles explications.

On ne peut pas transposer telle quelle dans l'Église la situation de l'Ancien Testament par rapport à l'accomplissement des promesses et des dons de Dieu. Car si le temps de la Loi représentait, à l'égard de l'Évangile, une figure, une préparation et une promesse, l'Église, elle, est déjà la réalité de la nouvelle et définitive alliance. Elle est le peuple de Dieu non plus en attente de son salut, mais vivant, aux temps messianiques, du don de la vie nouvelle. Quelle que doive être la durée de cet entre-deux qui sépare la Pentecôte et le retour glorieux du Christ, et qui est le temps de l'Église, nous sommes, dès maintenant, dans les derniers temps, dans cet ordre des choses dernières au delà desquelles il n'y

(1) Comp. la remarque fort juste et la formule très heureuse du T. R. P. Nicolas à propos du sens et de la fin du mariage dans la théologie de saint Thomas : « Il semble qu'en ce point de la théologie comme en plusieurs autres, la fidélité à la pensée de saint Thomas permet de dépasser ses formules au point de paraître les changer. » (*Revue thomiste*, déc. 1939, p. 793).

a pas lieu de chercher ni d'attendre autre chose. Ce fut l'une des erreurs du mouvement joachimite que d'imaginer et d'annoncer l'avènement d'une Église de l'Esprit qui ferait suite à l'Église du Fils inaugurée par l'Incarnation, tout comme l'Église du Fils avait fait suite à l'Église du Père représentée par l'Ancien Testament.

Cependant, si l'Évangile ne peut donner lieu à un « accomplissement » de ce genre, qui nierait qu'il n'ait à s'accomplir, lui aussi, à travers un développement ? Et ceci, à un double titre.

Du fait, d'abord, que si nous sommes dans l'ordre des choses dernières, nous ne possédons pas encore celles-ci dans leur plénitude. Nous sommes bien dans l'ordre de la « nouvelle et éternelle alliance » dont nous célébrons chaque jour le sacrement, mais nous n'en possédons la réalité qu'en commencement et en partie, sous des voiles, de façon imparfaite et précaire. La réalité achevée de la rédemption et de la nouvelle alliance, c'est la possession directe de Dieu, l'élimination de tout ce qui peut s'appeler mal ou mort : l'ignorance, la souffrance, l'injustice, le péché, l'erreur, la corruption. Mais, de cette réalité plénière nous ne tenons encore que la promesse et le germe. La promesse, et c'est déjà beaucoup, mais aussi, déjà, le germe, un début de réalité, les premiers fruits : ce que saint Paul appelle les « arrhes » de notre héritage. Le Nouveau Testament dévoile, explique et réalise l'Ancien ; mais l'Église dévoile, explique et réalise le Nouveau Testament et la Jérusalem céleste expliquera, dévoilera et réalisera l'Église : elle sera la réalité, la pleine et vraie réalité de tous nos sacrements, figures et concepts. Le sens profond de toutes ces choses qui représentent la matière même des activités de l'Église sur terre, est d'aller à la *réalité* qu'elles préparent. Toute l'Église terrestre est un moyen en vue de la réalité définitive, laquelle ne consiste en aucune chose extérieure à Dieu et à l'homme, mais dans

une présence et une intériorité parfaite de l'un à l'autre. Toute l'Église terrestre est comme un sacrement qui doit procurer sa réalité de grâce mais qui, par lui-même, n'est qu'un signe, un moyen : « inductivum ad gratiam », dit saint Thomas (1); un ordre de moyens qui doit passer comme on lie la paille en gerbes et qu'on la livre au feu quand la tige a mené son épi à maturité et que la moisson est faite.

Au delà du geste extérieur, du rite et des paroles, le sacrement a ceci de propre qu'il va à un effet intérieur. Il est fait tout entier pour cela. Ce que nous avons vu du mouvement des dons de Dieu à travers tout l'Ancien Testament se retrouve encore en lui : ce n'est pas le signe que Dieu veut, c'est la réalité intérieure et spirituelle à laquelle va ce signe. Ce n'est pas l'eau, l'huile, le pain et le vin, ce ne sont pas les cérémonies du baptême et de l'eucharistie ; c'est la grâce intérieure, l'effet de foi et de charité auxquels ces choses sont ordonnées. Les signes, les cérémonies, les paroles, tout l'appareil de l'Église avec ses sacrements, ses dogmes et son gouvernement sont nécessaires parce que nous ne sommes pas encore *arrivés* à la condition toute spirituelle et libre de la Jérusalem d'en haut. Mais toutes ces choses ne sont que des moyens et ce que Dieu veut, par eux, c'est que l'homme lui-même, l'esprit et le cœur de l'homme lui soient unis.

Aussi la loi de l'Église est-elle, tout en poursuivant intensément et fidèlement la célébration de ses sacrements, la prédication de la doctrine et le gouvernement spirituel qui sont les trois grands actes de la mission apostolique qu'elle continue (elle est, nous l'avons vu, le développement des Douze et la réalité de la Pentecôte), la loi de l'Église, disons-nous, est de savoir que rien de tout cela n'est sa fin ; que tout ce qu'elle fait ainsi est moyen ; qu'elle n'a pas fait ce

(1) *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 106, a. 1.

pour quoi elle est faite tant que, au delà des gestes, des catéchèses, des organisations, elle n'a pas mené les âmes au contact intérieur et personnel avec Dieu ; qu'elle devient un écran au lieu d'être seulement un moyen quand toute sa sacramentalité, tout son appareil de grâce devient le contenu même de ce qui est cherché et pratiqué.

C'est contre cela que se sont élevés les prophètes. C'est contre cela que, dans l'Église, se sont élevés les réformateurs de tous les temps. Sans cesse, les uns et les autres ont ramené des gestes extérieurs à leur sens, de la lettre à l'esprit, des moyens à la fin.

Ils n'ont pas pour autant méconnu le rôle de ce qui est forme et, pour empêcher que l'appareil cultuel et hiérarchique de l'Église ne devînt une fin, ils n'ont pas nié qu'il fût cependant un moyen. Entre ces deux positions se joue précisément tout le sort d'une vraie ou d'une fausse réforme. Cela a été l'un des tragiques excès de Luther, un excès dont le protestantisme ne s'est jamais délivré, que d'avoir assimilé toute forme à une lettre qui, nécessairement, trahissait l'esprit. Par sa critique d'une Église alourdie par les excroissances de son appareil et dans laquelle trop de formes adventices risquaient d'offusquer l'essentiel, Luther a voulu être le prophète de l'unique nécessaire, c'est-à-dire du retour au pur Évangile. Mais pensant d'une façon concrète, en fonction de l'action et ne voyant les choses que comme pur évangile ou œuvre de Satan, Luther a identifié d'une façon exclusive l'ordre du christianisme avec celui de l'homme intérieur et du pur spirituel, tandis que toute réalité extérieure était qualifiée de mondaine et charnelle (1). Certes, Luther s'est

(1) Tel est en particulier le schéma que développe *La liberté d'un homme chrétien*. Cfr *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 157-158. Cfr aussi les *Vorlesungen über 1 Mose* (sur *Gen.*, XXV, 21), Weimar, t. XLIII, p. 383 s. : un des textes les plus éclairants sur le fond de la pensée de Luther. A partir du cas de Jacob et d'Esaü tel que le commente saint Paul (*Rom.*, IX, 10-13), Luther distingue et oppose ce qui se base sur la naissance naturelle :

assez vite heurté à l'impossibilité de concevoir l'Église dans ces catégories et il a lui-même, par la suite, cherché à revaloriser dans sa théologie la notion de « ministère » et de « fonction », le caractère objectif de la parole et des sacrements, les exigences extérieures de l'unité (1). Malheureusement, il avait inoculé au protestantisme la fatale opposition entre forme et esprit, « cette erreur protestante qui prétend unir l'inspiration à l'absence de méthode ou de plan » (2).

---

la nature, la création, et ce qui se base sur la volonté positive et le décret de Dieu : la vocation, la foi et la nouvelle naissance qui est toute en dépendance de la vocation et de la foi à la Parole. Ces deux ordres de choses opposées sont identifiés respectivement à Esaü et à Jacob, ou encore à Caïn et Abel ; ils représentent deux Églises, celle de Caïn et celle d'Abel (sur ce thème cfr H. PREUSS, *Martin Luther. Der Prophet.* Gütersloh, 1933, p. 216). Mais Luther identifie à l'ordre charnel de la naissance ou de la nature tout ce qui relève de la raison : « sapientia, jura politica, disciplina, leges ... » Ainsi sont mis en dehors de l'ordre chrétien et de l'Église du Christ — celle d'Abel, celle de Martin Luther — tout ce qui est forme, droit, raison : toutes choses qui caractérisent l'Église de Caïn, qui est celle de la scolastique, celle du pape ...

(1) Cfr, sur ce sujet, O. PIPER, *Vom kirchlichen Wollen der deutschen Reformation*, dans le recueil *Luther in ökumenischer Sicht.* Stuttgart, 1929, p. 93-110 ; comp. les remarques de H. PREUSS, *op. cit.*, p. 192 s. : où l'on voit aussi que l'enseignement d'un « prophète », dès là qu'il *se transmet*, s'institutionnalise et devient une *tradition* d'école. Le luthéranisme s'est produit, dès le milieu du XVI[e] s., dans une scolastique pire que celle du bas moyen âge.

C'est un fait extrêmement remarquable, et qui doit dénoncer une vérité des choses : la plupart des réformateurs qui ont d'abord réclamé pour l'esprit contre les formes, arrivent à restaurer largement les éléments de forme et d'organisation. Le fait est assez net chez Calvin dont l'évolution se marque en ce sens par exemple, au cours des différentes éditions de l'*Institution chrétienne* (cfr par ex., dans l'éd. Budé, t. II, p. 387, à propos du texte de la page 142). On remarquerait une évolution de même sens chez Schleiermacher. H. P. DOUGLAS (*Church Unity Movements in the United States*, p. 152) a noté que, dans les sectes américaines, on observe une rapide évolution daus le sens de l'institution et de la tradition.

(2) W. MONOD, dans *Le Christianisme social*, juill. 1933, p. 15. Cette manie protestante de construire en opposition la forme et l'esprit, se remarque dans certains écrits prônant le réformisme. Par exemple dans cet

Nous ne pouvons ici traiter un problème aussi considérable que celui de la forme et de l'esprit. Mais en référence à ce qui a été dit plus haut, nous remarquerons que la nécessité des formes extérieures est liée, précisément, à la condition présente du peuple de Dieu, qui est d'être « engagé sur un chemin loin du Seigneur » (2 *Cor.*, V, 6) ; de ne pas être encore en la condition de la Jérusalem d'en haut, celle qui est libre ; d'être encore sous une loi, bien que nous soyons dans l'économie de la grâce — l'antéchrist est « sans loi », ***anomos*** : 2 *Thess.*, II, 8. — En sorte que, par un paradoxe assez curieux, la revendication protestante d'un « esprit » pur, dissocié des formes assimilées à la lettre morte, se situe dans une logique qui est celle de la Jérusalem céleste et méconnaît les conditions de l'Église pérégrinante. Par là elle représente une sorte de ***theologia gloriae*** non de ***theologia crucis***, pour reprendre les expressions, d'ailleurs fort belles, de Luther chères aux théologiens protestants.

Les manières dont le christianisme pourrait manquer d'atteindre son développement ou toute sa réalité sont multiples. Elles paraissent cependant se ranger sous deux grands chefs qui répondent très exactement aux deux grands mobiles des courants réformistes. Ceux-ci cherchent toujours à rendre à des gestes devenus routiniers leur vérité spirituelle, ou à adapter les formes ecclésiastiques aux besoins d'un monde nouveau. On peut en effet, manquer de donner au christianisme toute sa vérité soit en faisant tourner l'observance en chose accomplie pour soi : et c'est imiter le pharisaïsme ; soit en donnant aux formes historiques d'une époque une

---

article d un « prêtre catholique romain », *Gedanken zur Erneuerung der Römischkatholischen Kirche*, dans *Eine heilige Kirche*, janv. 1934, p. 50-57, où l'on réclame « davantage le Christ, et moins l'Église », « davantage l'Évangile, et moins l'Église », « plus d'amour, et moins d'Église » : comme si ces choses étaient opposées...

valeur absolue et en refusant d'aller au delà : et c'est imiter la synagogue. Une forme donnée devient alors un pur rite, une relique. Vénérable sans doute, mais qui arrête ou freine le développement et empêche ainsi le principe ou le germe d'aboutir à donner tout son fruit.

Tels sont les deux points d'application du réformisme qu'il nous faut envisager.

1° *Besoin d'un réformisme face à la tentation de pharisaïsme.*

Le premier danger contre lequel réagit un sain réformisme est le risque, inhérent à toute institution, que ce qui est moyen ne tourne en fin ; plus précisément, dans le cas de l'Église, que l'appareil ecclésiastique n'offusque, et parfois, ne finisse par remplacer, dans la préoccupation des hommes, l'Esprit et la grâce de Dieu.

C'est le danger que Péguy dénonçait dans le socialisme au moment de l'affaire Dreyfus : le péril que la « mystique » ne tourne en « politique » : « Tout commence par *la* mystique, par une mystique, par sa (propre) mystique et tout finit par *de la* politique... L'intérêt, la question, l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance » (1). A propos du socialisme encore, Henri De Man (2) a analysé le processus par lequel tout mouvement risque de voir ses buts masqués ou même remplacés par les moyens : l'organisation et le moyen pouvant devenir alors l'obstacle principal à la réalisation du but véritable. C'est pourquoi, dit De Man, il est désirable d'apporter à la mise en œuvre du moyen le même mobile psychologique qu'à la poursuite du but.

On trouverait dans la vie la plus quotidienne maint exemple

(1) *Notre Jeunesse* (Œuvres compl. N. R. F., 1916, p. 59-60).
(2) *Au delà du marxisme*, ch. IX.

de cette substitution du moyen à la fin. Sachant que quiconque veut la paix doit préparer la guerre, on accumulera des armements et on formera une mentalité qui, à un moment donné, n'obéiront plus qu'à leur propre logique et à leur propre poids. On prend contre l'éventualité d'une nouvelle agression allemande, les garanties nécessaires ; mais ce qui ne devrait être qu'un moyen tourne en but et l'écrasement de l'Allemagne devient la fin poursuivie elle-même... Des croisades lancées à la conquête de Jérusalem, il en est une, la quatrième, qui a tourné en siège et en prise de Constantinople, et la plupart des autres ont été pour plus d'un croisé, l'occasion de gagner un fief ou une principauté. Les conquêtes espagnoles ou portugaises des XVe et XVIe siècles, entreprises principalement pour propager l'Évangile, ont vite tourné chez les conquérants, en entreprises de profit. Un mouvement, un groupement ou un parti constitués pour servir un idéal très pur de justice et de fraternité, risquent toujours de se laisser accaparer par la compétition électorale, l'usage du mensonge, du chantage, ou simplement par le développement de l'appareil et par sa propre organisation. Et ainsi de suite.

Au point de vue religieux, l'exemple typique de ce processus de dégradation est sans nul doute celui du pharisaïsme. Le mouvement pharisien avait été, à son origine, un mouvement très pur et très beau. Il avait été essentiellement un mouvement de résistance : une concentration du judaïsme sur la pureté de ses principes, une réaction contre le danger de se faire helléniser, de se laisser entamer par des influences étrangères et idolâtres. Il avait eu ses martyrs. Mais, comme l'a écrit très justement Ch. Guignebert, le mouvement avait duré « depuis assez longtemps pour avoir remplacé sa cause » (1). Il avait tourné en système, était devenu une sorte de fin. A l'intérieur même du système on en était arrivé à rechercher

(1) *Jésus*, p. 493.

pour soi une pureté légale qui, de raffinement en raffinement, avait abouti à ce légalisme étroit et inhumain qu'a combattu Notre-Seigneur et que nous connaissons bien par les Évangiles. Jésus est certes beaucoup plus qu'un réformateur, mais il est aussi un réformateur, au grand sens que la suite de notre étude reconnaîtra à ce mot. Il s'élève contre cette occultation, ce remplacement de la fin par le moyen. Sa réaction en face d'une religion dégradée en pharisaïsme peut se résumer dans cette question, sur laquelle on ne méditera jamais trop : Le sabbat est-il fait pour l'homme, ou l'homme pour le sabat ? (cfr *Marc.*, II, 27).

Sans doute pourrait-on serrer de plus près la notion, facilement vague, de cléricalisme, en l'interprétant dans la ligne ici tracée. Il y a cléricalisme quand on prend, de fait, pour le royaume de Dieu, ce qui n'est qu'un moyen de le procurer ; voire même quand on prend pour *le* moyen ce qui n'est qu'un moyen parmi d'autres ; quand on donne, pratiquement, valeur de but et de Cause à servir, à ce qui n'est soi-même qu'un moyen de service : nos œuvres, nos organisations, notre influence, voire la pratique de nos sacrements... Ainsi compris, le cléricalisme est infiniment plus qu'une erreur tactique ou même qu'un manque de respect envers l'homme ; il s'assimile à l'idolâtrie, laquelle est un transfert à des créatures de ce qui est dû à Dieu seul. Il serait l'infidélité de l'Église, le péché par lequel celle-ci se mettrait, en une certaine mesure, à la place de Dieu et frustrerait celui-ci de sa gloire. Nous verrons que l'histoire du peuple de Dieu oblige l'Église à prendre très au sérieux ce péril qui est son péril.

Le chanoine J. Leclercq, professeur à l'Université de Louvain, a récemment attiré l'attention sur ce danger d'un remplacement de la fin par les moyens (1), il l'a fait avec

(1) *La vie du Christ dans son Église* (*Unam Sanctam*, 12). Paris, 1945. Cfr surtout 1[re] partie, ch. VII (La lutte pour l'esprit du Christ dans l'Église) et 2[e] partie, ch. 1 (L'Église militante).

toute la finesse d'une expérience intellectuelle et apostolique très sereine et très décantée. Il montre d'abord comment, dans une religion qui ne comprend pas que des saints et des héros, la routine s'introduit fatalement. Elle porte à accomplir certains actes sans mettre dans cet accomplissement l'esprit qui lui donnerait son sens. L'acquittement de la prestation, l'exécution du rite ou de l'obligation deviennent ainsi la fin même et le contenu de l'action. On arrive à une religion formaliste, qui ressemble par là à celle des pharisiens, moins la rigueur que ceux-ci y mettaient.

Le danger devient plus pressant, au point de vue qui nous intéresse, quand, au lieu d'être une religion à laquelle on accède par conviction et par une démarche personnelle, le christianisme prend la forme d'une religion de masse, à laquelle on accède par naissance, éducation, conformisme social. Tertullien disait fièrement qu'on ne naît pas chrétien mais qu'on *se fait* chrétien. Du jour, cependant, où l'on naquit chrétien et où les fidèles formèrent un groupe nombreux d'hommes pour lesquels aucune question de choix ou de conversion ne s'était posée, le risque surgit de donner pour contenu réel au christianisme moins son sens spirituel que ses gestes, ses obligations extérieures, ses rites, la matérialité de sa réalité sociale.

Il convient de noter aussi que la mise en œuvre des moyens a quelque chose d'accaparant et parfois d'intéressant et de prenant. En un sens, c'est elle qui, pratiquement, remplit la vie. Nous nous appliquons à une belle exécution des cérémonies liturgiques *pour* louer Dieu ; nous étudions et écrivons *pour* propager le règne de Dieu, *pour* l'aimer et le faire aimer davantage ; nous nous reposons « afin de mieux le servir ». Mais, en fait, quand nous célébrons la grand' messe, ou étudions, ou nous reposons, ou vaquons à la cuisine, notre vie est concrètement remplie non par des actes d'amour de Dieu, mais par du chant, de l'étude ou telle autre

action fort accaparante. Nous risquons par là que la fin réellement poursuivie ne soit plus le service ou l'amour de Dieu, mais ces occupations elles-mêmes qui, concrètement, remplissent nos journées et polarisent notre activité. Nous risquons que le but réel de notre action ne devienne non plus le règne de Dieu et le service des âmes, mais le fonctionnement même et le succès de nos œuvres : nos entreprises elles-mêmes.

Nous risquons que tous ces gestes vénérables, théoriquement chargés de sens spirituel, que notre catholicisme nous impose et nous fait pratiquer, ne deviennent de purs gestes, des rites coupés de leur référence à la vérité de la vie. Ce qui est d'autant plus grave que nous vivons dans un monde épris de sincérité ; dans lequel s'exerce une impitoyable critique de tout ce qui peut représenter une prétention à donner à nos actes des motifs sublimes, religieux, spirituels, désintéressés ; dans un monde, où en face d'oppositions brutales et de « mystiques » qui réclament un absolu de dévouement, le christianisme est obligé lui-même à un absolu de sincérité et ne peut plus être professé qu'à la condition de ne présenter rien que de vrai, à quoi l'on croie et se donne vraiment.

La dégradation dont on dénonce ici le danger risque de s'accentuer encore si le christianisme, ayant « réussi », rencontre la faveur du pouvoir ou de la société. Le succès est, pour tout mouvement dépositaire d'une idée, une terrible tentation. La fin de l'Église est spirituelle, apostolique, surnaturelle : unir les âmes, par la foi et l'amour, à Jésus-Christ et promouvoir ainsi le règne de Dieu. Il ne faut pas confondre cette fin spirituelle avec le succès extérieur ou l'état florissant de l'organisation ecclésiastique. Le danger, à cet égard, est de croire qu'on a avancé le règne de Dieu dans la mesure exacte où l'on a obtenu un succès au plan des moyens : par exemple parce qu'on a rempli une église grâce à une exécution musicale exceptionnelle.

En un sens, la volonté même du succès ne va pas sans tentation. Elle porte, en effet, à rechercher une satisfaction dans la *constatation* d'une réussite. Par le fait même, elle oriente l'esprit à identifier le « succès » de l'œuvre de Dieu, qui est la fin recherchée, avec la réussite des moyens immédiatement mis en œuvre : où le danger, pour être subtil, n'en est pas moins réel, de confondre le zèle de l'Évangile avec un certain esprit de triomphe charnel et tout humain. La chose est délicate. Il faut vouloir réussir : les saints ont cherché l'efficacité maxima. Mais il faut réserver entre la constatation d'une réussite dans la mise en œuvre des moyens et le sentiment d'une réussite de l'œuvre *de Dieu* une marge de mystère qu'on respectera en n'essayant pas de la tirer au clair. Nous ne savons pas, il ne faut pas chercher à savoir le résultat de notre travail pour le règne de Dieu. Nous sommes dans le temps des semailles, non dans celui de la moisson et du calcul des résultats. Il nous faut faire notre maximum, en usant des armes de l'Esprit, mais savoir, quand nous aurons fait ce que nous devions faire, que nous sommes des serviteurs inutiles et laisser au maître le jugement des résultats. Nous sommes dans le temps de la grâce, du sauvetage de ce qui était perdu. Ce n'est pas seulement notre vie personnelle, c'est notre vie apostolique aussi qui est « cachée avec le Christ en Dieu ». Il ne faut pas anticiper sur le temps de la justice et du triomphe du bien. Alors le bien et le mal seront discernés. Mais présentement nous ne savons pas, nous ne pouvons pas savoir, il ne faut pas chercher à savoir quelles sont les vraies valeurs au regard de Dieu.

Dans une étude intitulée *Prosélytisme et évangélisation* (1), j'ai opposé deux attitudes possibles et, de fait, représentées l'une et l'autre parmi nous. Je les ai, sous ces deux termes, définies respectivement comme l'activité qui poursuit le

(1) Dans *Rythmes du Monde*, 1946, n. 2, p. 58-68.

triomphe de la confession dont nous sommes les ministres (prosélytisme) et celle qui cherche le bien spirituel des hommes, leur existence et leur progrès dans le Christ (évangélisation). Quand on s'examine soi-même sur les mobiles réels et l'esprit de son action, on s'aperçoit parfois qu'on s'est laissé envahir par l'esprit de corps, par l'accaparement du facile et de l'immédiat. Ce qu'on cherche, au fond, ce sont des adhésions à notre groupe, c'est qu'il y ait du monde dans nos organisations, c'est que nous ou les nôtres nous prenions de l'influence sur des hommes, eux-mêmes influents. Il arrive ainsi que l'Église, ses organisations, son influence, ou encore la section jociste, les effectifs de nos mouvements, le tableau de chasse, les statistiques des communions pascales, l'effet produit (pour la bonne cause, bien sûr) soient devenus les mobiles réels de notre action. Le moyen est en passe de devenir fin ; à la servir on apporte d'ailleurs un désintéressement personnel très grand, souvent même beaucoup de zèle. Mais ce zèle est vicié par un cléricalisme, non plus politique, mais moral et psychologique, qui, s'il est inconscient chez nous, ne laisse pas que d'être très vivement ressenti par les hommes. Ceux-ci appréhendent l'accaparement, ils redoutent l'embrigadement dans le système, la main-mise de l'appareil clérical.

Inconscient des visées qu'on nous prête, nous nous étonnons et souffrons de rencontrer une telle méfiance à notre endroit. Cette douloureuse constatation peut du moins nous amener à réfléchir, à nous interroger, à nous demander si nous ne faisons pas figure de serviteurs de l'Appareil plutôt que de serviteurs de Dieu et des hommes ; si nous ne travaillons pas, au fond, pour le succès du système et du groupe ; si finalement nous n'offusquons pas, bien souvent, le spirituel par l'ecclésiastique et la relation essentielle à Dieu par la seule observance des moyens et des formes extérieures.

Le danger se fait plus aigu encore quand l'Église, étant

devenue une institution consacrée dans la société, jouit d'honneurs, de richesses, d'avantages matériels et de facilités d'influence. Car on risque de s'attacher à elle non pour trouver le Christ, mais pour trouver le succès : le succès personnel ou le succès de son groupe. Le danger serait maximum si, non contente de jouir des faveurs du pouvoir, l'Église elle-même détenait et exerçait le pouvoir, comme ce fut le cas, au moyen âge, sous le régime hiérocratique de la Chrétienté. C'est pourquoi, avec un grand sens des « conditions d'un apostolat spirituel », selon la belle formule du P. de Montcheuil, le chanoine Leclercq conclut — mais sans doute serait-il plus exact de dire qu'il constate — que l'Église est dans une condition meilleure quand elle rencontre de l'opposition et même quand elle subit une certaine persécution. Elle se purifie alors, elle retrouve la pureté de ses principes d'action. Une Église engraissée, installée dans ses œuvres, ses succès, ses sécurités, risque de se mondaniser et d'oublier ce pourquoi elle est faite, ce par qui et pour qui elle existe. Au seuil de « la terre où coule le lait et le miel » jusqu'à laquelle il avait conduit Israël, Moïse prévoyait, dans l'installation au milieu d'un monde riche et cultivé, l'affadissement de l'esprit en Israël :

Jesurum est devenu gras, et il a regimbé.
— tu es devenu gras, épais, replet —
et il a abandonné le Dieu qui l'avait formé
et méprisé le Rocher de son salut...(*Deut.*, XXXII,15)

Plus tard, les prophètes se reportaient au temps passé par Israël dans le désert dans la pauvreté comme à un temps de fraîcheur et de fidélité à Dieu (1). Les époques de vie facile et plantureuse ne sont pas, pour l'Église, meilleures que pour Israël et pour n'importe quel peuple. Parlant des années

(1) Cfr *Osée*, II, 16-17 ; XI, 1, etc. ; *Jér.*, II, 1-3.

de prospérité qui précédèrent le concile de Nicée, Eusèbe a noté comment la faveur des princes, l'entrée en masse dans l'Église d'hommes qui n'avaient point passé par l'épreuve des persécutions, aboutirent à créer un état de choses de mollesse et de nonchalance, favorable aux divisions intestines (1). Bien d'autres exemples pourraient être apportés. Aussi saint Augustin formulait-il un avertissement sur lequel on méditera toujours avec profit : « Il ne faut pas dire que l'Église est glorieuse parce que les rois de la terre la servent : car c'est précisément là que se trouve la plus dangereuse tentation » (2).

« Bel état de l'Église quand elle n'est plus soutenue que de Dieu » (3).

2° — *Besoin de réformisme face à la tentation de devenir « Synagogue ».*

Dans cet entre-deux qui, tout à la fois, sépare et joint le premier et le second avènement du Christ, la Pentecôte où il commence et la consommation qu'il prépare, tout est développement. Il y a le royaume parfait, qu'inaugurera le retour du Seigneur, mais il y a aussi le royaume en germination et en croissance au milieu de nous, en nous, par nous : celui qui nous est révélé sous les images d'une semence, d'un grain de senevé, du levain placé dans la pâte et qui travaille celle-ci « donec fermentatum est totum ». Semence de la parole, grain de senevé de la foi, levain de l'Esprit... Ainsi l'Église, dans laquelle et par laquelle le royaume croît, doit-elle se développer dans le champ ou la pâte du monde. En ce sens-là aussi elle est essentiellement apostolique ou

---

(1) *Hist. Eccles.*, liv. VIII, c. 1. Comp. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée* (*Unam Sanctam*, 14). Paris. 1947, p. 255 s.

(2) *De perfectione justitiae*, n. 35 (P. L., XLIV, 310).

(3) Pascal, frag. 861.

missionnaire. Sa loi est, en mettant en œuvre les deux grands actes de son ministère, la prédication de la foi et la célébration des sacrements de la foi, de faire advenir progressivement le règne de Dieu dans une humanité qui a, de son côté, pour loi de « croître, multiplier et remplir la terre ». Sa loi est de faire passer, tranche par tranche, toute la substance du premier Adam en celle du Second ; de tout récapituler, progressivement, dans le Christ.

L'Église doit donc se développer et progresser dans le monde ; avec le monde. Et non pas seulement, à partir du groupe apostolique qui est sa cellule primitive, gagner de proche en proche un monde immobile ; mais suivre le développement incessant et polymorphe d'une humanité en perpétuelle croissance, en perpétuelle invention de formes et de situations nouvelles.

C'est en effet à l'égard de cette obligation de suivre les croissances et le mouvement du monde que l'Église se trouve exposée à des tentations semblables à celles auxquelles nous avons vu le judaïsme succomber. Non plus à l'égard d'une consommation de la loi dans l'Évangile et des figures dans la réalité, mais à l'égard de son propre développement, l'Église risque de s'attacher à des formes acquises et homologuées et de ne pas entendre l'appel de besoins nouveaux et de croissances nouvelles à de nouvelles formes. Partout, dans le monde, l'humanité est en mal de gestations nouvelles, d'adaptation, d'idées et de problèmes inédits. Sans cesse et partout, des forces nouvelles se lèvent, à la recherche de nouvelles valeurs. La variété de ces inventions dans le temps dépasse sans doute la variété des types et des expériences réalisés dans l'espace ; et la catholicité de l'Église se doit d'intégrer les unes aussi bien que les autres. C'est, au fond, le problème dont la conscience aiguë cause, chez quelques-uns, le malaise signalé au début de cette étude et dont un prêtre nous donnait récemment la formule imagée que voici : Le

corps de l'Église a grandi, mais pas sa peau. Alors, cela risque de craquer...

Les grandes variations se font par tranches ; les grands développements par paliers. Il y a, à travers l'espace, des étendues homogènes, puis un changement de climat, de génie ethnique ou de culture. Il y a, à travers le temps, des périodes tranquilles, puis, préparées parfois de longue date, des moments de renouvellement profond, des crises de transformation, ce que Péguy appelait des « époques » (1).

Incontestablement, nous vivons une de ces époques. Des forces qui n'ont pas encore d'existence reconnue, aspirent à être. Elles se heurtent aux forces qui représentent des réalités homologuées, acquises et consolidées. Celles-ci tendent fatalement à demeurer en possession, à éterniser les formes en lesquelles elles se sont réalisées. Le risque est grand qu'elles ne freinent le développement, qu'elles ne refusent aux forces d'ouverture, de dépassement et d'intégration, l'entrée dans l'histoire que ces dernières réclament : ainsi la féodalité faisant barrage au mouvement communal, la bourgeoisie à l'accession d'une véritable démocratie économique et sociale en 1848, etc... Le passé, solidifié dans le présent, fait bouchon au courant de la vie. Et il ne manque évidemment pas de motifs, réellement ou apparemment très nobles et très pressants, pour refuser de courir des risques et surtout de les faire courir au trésor dont on a reçu le dépôt. Comme jadis la Synagogue, c'est par fidélité, souvent, qu'on refuse le développement. Mais peut-être aussi, comme la Synagogue, bloque-t-on indûment avec la fidélité au principe, qui est un germe vivant et qui appelle son développement, un attachement excessif aux formes historiques, donc datées et partielles, dans lesquelles on a reçu et réalisé ce principe.

Il y a, dans l'Église, des réalités invariables parce qu'elles

(1) « Il y a les époques et il y a les périodes ». (*Notre jeunesse*, p. 53).

sont d'institution divine et qu'elles représentent les assises mêmes sur lesquelles l'Église est édifiée : le dogme, les sacrements, la constitution essentielle de l'Église. D'autres réalités, sans être aussi essentielles, sont tellement liées à l'essence de l'Église qu'on ne saurait les changer en leur fond et qu'il convient de n'y porter la main qu'avec une extrême circonspection. Il ne faut pas se hâter de juger et de vouloir changer des choses dont l'appréciation réclame une prudence séculaire, une expérience catholique comme celles de l'Église elle-même (1). Il faudra réfléchir longtemps et dans une attitude de grande docilité à la tradition de l'Église, avant de condamner une forme de la vie de l'Église au nom du développement ; les jugements trop pressés s'exposent à des erreurs dont une considération plus attentive des choses révèle le caractère superficiel (2). Mais il y a aussi dans l'Église bien des institutions humaines ; même les éléments essentiels, auxquels nul ne peut toucher, ont pris au cours de l'histoire des modalités et des formes qui, elles, sont contingentes, historiques et sujettes à changement. Le christianisme est éternel, mais les formes dans lesquelles se sont réa-

(1) Comp. le dernier texte qu'ait écrit Luther, l'avant-veille de sa mort : « Personne ne comprendra les *Bucoliques* de Virgile s'il n'a été pasteur pendant cinq ans, personne ne comprendra ses *Géorgiques* s'il n'a été pendant cinq ans laboureur ; personne ne peut comprendre Cicéron en ses lettres s'il n'a été mêlé pendant vingt ans aux affaires d'un grand État ; que personne ne croie posséder comme il faut les Saintes Écritures s'il n'a pendant cent ans gouverné les Églises avec Élie et Élisée, avec Jean Baptiste, le Christ et les Apôtres... » (*Briefe*, éd. de Wette, VI, 414 ; *Briefwechsel*, éd. Enders, XVII, 60).

(2) C'est ainsi que Möhler s'est trompé en croyant les Ordres religieux finis et en se réjouissant que la Révolution française ait achevé de délivrer l'Église de ce poids mort : Cfr Ed. VERMEIL, *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue* (1815-1840). Paris, 1931, p. 381 s. Cependant, comme historien de l'Église, Möhler a su rendre justice aux Ordres religieux et a saisi le rôle profond du monachisme dans la vie de l'Église : cfr A. GÜNTHÖR, *Johann-Adam Möhler und das Mönchtum*, dans *Theol. Quartalsch.*, 1940, p. 168-183.

lisées et se trouvent présentement réalisées la civilisation chrétienne, l'organisation concrète de l'apostolat, la haute et la basse administration de l'Église, voire même la célébration du culte et certains éléments d'une philosophie chrétienne de l'homme et de la société : ces formes là sont, par tout un côté d'elles-mêmes, liées à l'histoire, conditionnées par un état donné du développement. Vouloir les assimiler, en valeur et en permanence, au christianisme lui-même, se serait absolutiser le relatif, ce qui est une idolâtrie apparentée à celle qui consiste à relativiser l'absolu ; ce qui serait, au surplus, un grave défaut de perspective intellectuelle, et peut-être une marque d'étroitesse et, finalement, d'inculture.

Sinon à chaque moment de toutes les périodes, du moins aux tournants des grandes époques, il conviendra donc d'accepter d'entreprendre la critique de l'époque écoulée et des formes historiques héritées d'elle. Car, vis-à-vis du développement, vis-à-vis de ce qui, n'étant pas encore, aspire à devenir, ces formes historiques font figure de frein ou de bouchon. Il ne faut pas mettre du vin nouveau dans de vieilles outres ; il faut laisser les morts enterrer les morts.

Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que les formes anciennes soient périmées par le seul fait qu'elles viennent du passé. Il y a, dans le développement chrétien, une continuité qui s'oppose à de telles substitutions automatiques, à de telles successions mécaniques de formes. Au début de son Essai sur la mission de saint Benoît, Newman montre que l'enseignement chrétien a passé par trois périodes : l'antiquité, le moyen âge, et les temps modernes. A chacune, dit-il, répond un grand ordre religieux et la personnalité même de son fondateur : saint Benoît, spécialement doué du caractère poétique, saint Dominique, du caractère scientifique, saint Ignace du caractère pratique. Ces trois ordres reproduisent un peu les étapes successives qu'un homme parcourt dans son

développement : enfant, il vit surtout par l'imagination, la faculté de poésie ; homme fait il se livre à la logique et au raisonnement ; il finit par l'expérience... Mais il ne faut pas oublier ce que Newman ajoute et dont nous devons faire ici notre profit : « Jamais l'Église catholique, dit-il, ne perd ce qu'elle a une fois possédé... Au lieu de passer d'une phase de la vie à l'autre, elle porte avec elle sa jeunesse et sa maturité jusqu'en sa vieillesse. Elle n'a pas changé ses possessions, mais les a accumulées et, suivant l'expression, elle tire de son trésor du neuf ou du vieux. Dominique ne lui a pas fait perdre Benoît, et elle les possède encore tous les deux, tout en devenant la mère d'Ignace » (1). On se tromperait lourdement si on interprétait notre exposé comme un appel au changement pour le changement et une relativisation de la vie de l'Église dans une succession de formes historiques toutes transitoires. Le développement, qui est la loi de cette vie, comporte respect des formes acquises et du passé, fidélité, enracinement et continuité. Mais il comporte aussi mouvement, croissance, adaptation, et c'est ce point de vue que notre thème nous amène à marquer plus spécialement.

Le misonéisme n'a aucune chance de représenter, par lui-même, plus de vérité que le parti pris d'innover. Mais il est une réaction naturelle et qui semble d'autant plus justifiée dans l'ordre religieux que celui-ci a essentiellement un statut de tradition et que la « nouveauté » y est synonyme d'erreur. La question est de savoir si la tradition ne représente qu'un fixisme, et non pas aussi un développement... Ce n'est pas rendre justice à tous les aspects de la tradition que de voir exclusivement celui de l'immobilité et de l'inertie. Quant saint Jérôme fit une nouvelle traduction de la Bible, on l'accusa de troubler la paix de l'Église et d'ébranler les fondements de la foi...

(1) Art. paru dans l'*Atlantis*, janv. 1858 ; tard. française dans *Saints d'autrefois*. Paris, 1908 : cfr p. 223 s. Le texte cité infra est à la page 227.

A chaque génération, ceux qui ont réalisé quelque chose et qui sont en possession ont tendance à vouloir imposer leur vue des choses à ceux qui n'apportent à la vie que leurs forces fraîches et leurs aspirations. Quels sont les parents qui n'ont pas connu la tentation d'imposer à leurs enfants le régime qu'eux-mêmes ont observé : leurs heures de sortie, leurs lectures, leurs divertissements, leur manière de sentir et de s'exprimer ? Tout ce dont précisément, la génération montante prétend s'affranchir et faire par elle-même, selon ses idées, l'expérience et la création. La révolte des enfants contre les parents est un thème de la vie avant d'être un thème de la littérature et du théâtre (1). Un régime plus ou moins gérontocratique ne peut qu'accentuer la difficulté. Il y a un âge auquel il est très rare qu'on puisse penser vraiment les problèmes d'une situation nouvelle, même si on en a la volonté. Nous nous en sommes rendu compte en 1940... On a dit, avec trop de hâte et de légèreté que, comme les États Majors sont toujours en retard d'une guerre, l'Église était toujours en retard d'une révolution (2). Il y aurait beaucoup à dire à ce sujet et peut-être, pour une part, doit-il en effet en être ainsi. Mais, pour la part qui reste, il nous appartient de montrer qu'il y a là, contre l'Église, une suspicion injuste.

Ici encore, le succès représente une tentation redoutable. Les époques, les formes qui ont trop bien réussi risquent de vouloir exercer, au titre de leur valeur classique et de leur succès même, une sorte d'hégémonie perpétuelle sur les générations suivantes. C'est l'histoire de la chrétienté

(1) Marc-Aurèle limite étroitement les possibilités des combats de gladiateurs ; son fils Commode rêve de devenir gladiateur. Hitler, fils de petits fonctionnaires, s'est en grande partie construit en réaction contre le petit bourgeois fonctionnaire que son père avait été et qu'il ne voulait pas devenir. La vie est pleine de faits de ce genre ...

(2) G. MOUNIN, dans *Esprit*, août-sept. 1946, p. 216.

médiévale, celle de la scolastique, celle du Grand siècle en France. Pour une grande part, la révolte du monde moderne contre l'Église est précisément une révolte contre la trop grande réussite de certaines formes dont on a voulu imposer l'autorité. Le règne de Salomon, en Israël, avait été, lui aussi trop chèrement payé, d'ailleurs, par un poids tel d'obligations et de corvées qu'il fut suivi par la révolte et le schisme des tribus du Nord...

Le développement et ce qu'il comporte de recherche et de création de formes nouvelles, adaptées à des situations également nouvelles, ne doit pas être arrêté par un attachement excessif ou servile à des formes soumises à la relativité des réalisations historiques.

YVES M.-J. CONGAR, O. P.

LIVRES ANNONCÉS

J. M. DE BUCK, *Pourquoi vous résigner aux échecs scolaires ?* Bruges, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-16, 216 p. — Abbé René BETHLÉEM, *Catéchisme de l'Éducation.* Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 512 p. — R. P. GASNIER O. P., *La grâce de ma confirmation.* Ibid., 1947 ; in-12, 168 p. — Robert ROUQUETTE. *Texte des Martyrs de la Nouvelle France* (Coll. La Sphère et la Croix). Paris, Éd. du Seuil, 1947 ; in-12, 124 p. — Raoul PLUS S. J., *J.-M. Moyé des Missions étrangères, fondateur des Sœurs de la Providence.* Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, in-8, 170 p. – H. CARPAY S. J., *L'Action catholique.* Essai de justification historique et de précision doctrinale. Tournai, Casterman, 1948 ; in-12, 72 p. — Donald ATTWATER, « *In the beginning was the Word* ». A Plea for English Words in the Worship of the Roman Church (Reproduit d'après la *Dublin Review*). Londres, Dickinson, 1944 ; in-12, 16 p., — *Of Cleaving on God* (*De adhaerendo Deo*) attributed to Saint Albert the Great. Oxford, Blackfriars, 1947 ; in-12, 60 p., 2/ — *Ordo divini Officii et Missae pro Anno Domini* 1948. Turin, Berruti, 1947 ; in-16, 208 p.

Le Christ et le Temps.

« *Le Christ et le Temps. La conception du temps et de l'histoire dans le christianisme primitif,* » tel est le titre complet de l'ouvrage de M. O. Cullmann dont nous voudrions ici parler (1). Il constitue une des plus importantes publications que nous ait donnée en ces derniers temps la théologie protestante suisse de langue allemande. Ses implications ecclésiologiques sont nettes, et de nature à stimuler la réflexion.

M. Lavelle a dit que « le problème du temps est l'objet permanent et peut-être l'objet unique de notre réflexion » (2). Cela ne vaut-il pas aussi, en un certain sens, pour le théologien qui est en contact constant avec les Écritures ? En elles le temps apparaît dans un relief tout particulier, en tant qu'il est le lieu de tous les mirages et de toutes les choses inachevées, l'intervalle qui sépare le désir de la possession, le véhicule de l'éternité. Il est vrai qu'en parlant ainsi, nous dépassons déjà les intentions de M. Cullmann, qui nous demande de penser autant que possible « unphilosophisch » *sans philosophie* au sujet du temps et de l'éternité (p. 55).

Pour la philosophie intellectualiste à la recherche de l'éternel, soustraite au changement, le temps est négligeable :

---

(1) OSCAR CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung.* Evangelischer Verlag A. G., Zollikon-Zurich, 1946, 224 p. La traduction française en a paru chez Delachaux et Niestlé, sous le titre *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif.* (1947, 182 p.).

(2) *Le Moi et son Destin*, p. 179.

elle n'y voit qu'un obstacle. C'est l'erreur inhérente aux différents systèmes gnostiques, dans lesquels, par la méconnaissance de la valeur du présent, le réalisme biblique se trouve très affaibli. « Or, affirme M. Cullmann, toute théologie chrétienne est essentiellement histoire biblique » (p. 19). Il considère le déroulement historique comme le fondement même de la révélation divine et non pas seulement comme son cadre extérieur. Sa valeur propre est essentiellement théologique et, par la conscience qu'en prend le christianisme, celui-ci se distingue nettement de tout gnosticisme. La mystique extra-temporelle de la pensée hellénique ne connaît pas de *telos* historique. Sa conception « cyclique » du temps contient une tendance à délivrer du temps, à chercher un « au-delà ». Le gnosticisme, imbu d'hellénisme, a tout naturellement méconnu l'Ancien Testament et sa conception rectiligne très prononcée de l'action divine dans l'histoire. Hérésie contre le réel, il conduit au docétisme (dans le sens le plus large du mot) et amène à rejeter l'Attente finale (p. 47 s.). Quant à ce dernier point, notons tout de suite que l'A., pour réagir contre un eschatologisme exagéré de certaines écoles protestantes, n'ira pas jusqu'à dire que l'attitude de l'attente fut ce qu'il y eut de plus caractéristique chez les premiers chrétiens. A la différence des justes de l'Ancienne Alliance, ils n'attendaient plus uniquement les choses à venir, mais vivaient d'un fait déjà accompli qui est « centre » de tous les siècles, que marque la Croix. Cullmann demande à concevoir ici le temps tout « naïvement » comme une ligne droite, comprenant le temps avant la création aussi bien qu'après la parousie. Notre histoire est simplement un morceau limité dans la longue ligne de l'éternité. La conception chrétienne du temps ne connaîtrait donc pas la distinction qualitative des dualismes « temps-éternité » ou « ici-bas et au-delà ». Son dualisme serait purement

chronologique, c'est-à-dire qu'elle distingue seulement entre *avant* et *après* l'événement central, réalisé une fois pour toutes (ἐφάπαξ) et par lequel le temps infini a été récapitulé et maîtrisé. Par son œuvre rédemptrice, Jésus-Christ est devenu le *Kyrios* vers qui tout converge. Les termes scripturaires καίρος et ἄιων, dit l'A., sont toujours à prendre dans le sens de temps de successivité rectiligne. Ici tout se révèle *sub specie Christi*. Les premières confessions de foi ne séparaient pas avec autant d'explicitation, comme dans le *Credo* ultérieur, les œuvres des trois personnes divines (création, rédemption, régénération), mais voyaient tout cela plus intimement et directement en fonction de l'unique Médiateur (p. 97 s.). Donc, christocentrisme le plus rigoureux. Il est réjouissant de retrouver chez les théologiens protestants récents ce souci fondamental commun de mettre le Christ et son œuvre de salut résolument au centre de leur pensée. Très remarquable est sous ce rapport la façon dont le professeur Barth, en abandonnant même certaines positions de Calvin et en faisant aussi des observations intéressantes au sujet du *decretum absolutum* des scolastiques, vient de repenser toute le doctrine de la prédestination en fonction du « Centre » (1). Toutefois Barth ne sera pas d'accord avec son collègue pour ce qui concerne son idée du temps et de l'éternité. L'idée que M. Cullmann s'en fait doit lui sembler sans doute trop simpliste. Ce que Barth écrit sur l'éternité de Dieu et sa Gloire (2) est bien différent, et si Cullmann y voit un dernier reste de réflexion philosophique (p. 52), n'est-ce pas parce que lui-même pense en cette matière

(1) *Kirchliche Dogmatik* II, 2. *Gottes Gnadenwahl*, p. 1-498. On dirait que ce qu'il y a de vraiment substantiel dans ces pages tire son inspiration d'un long et profond texte de saint Athanase (*Or. II contra Arianos*, cap. 75-77), cité aux pages 116-117.

(2) O. c. II, 1. *Gottes Ewigkeit und Herrlichkeit*, p. 685-764.

purement *more geometrico*, en prenant un aspect de la conception néo-testamentaire et antique pour la totalité? Cullmann se refuse à dire comme Barth qu'avec le Christ ait commencé un « nouveau temps »; il ne s'agirait pour lui que d'une nouvelle *division du temps* (p. 80).

M. Cullmann apprécie fort S. Irénée, qui, combattant le gnosticisme, a pu le faire justement avec tant d'aplomb parce que le sens du temporel était très aigu chez lui, averti qu'il était aussi du danger d'évasion inhérent à la pensée abstraite. L'évêque de Lyon serait même allé trop loin dans son idée linéaire du temps ; sa conception progressiste du déroulement historique ne tiendrait pas suffisamment compte de la rupture du péché et du caractère propre de la période entre la Résurrection et la Parousie (p. 49). Or il est évident que M. Cullmann a eu cette impression parce qu'il attribue à S. Irénée une conception linéaire du temps aussi « naïve » que la sienne propre, tandis que dans la théologie de la « récapitulation » de l'évêque lyonnais la *Christuslinie* ne porte aucunement ce caractère mathématique de points juxtaposés qu'on trouve si minutieusement analysé dans *Christus und die Zeit*. Il est vrai que pour S. Irénée comme pour la chrétienté de toutes les époques, le déroulement de l'économie divine se laisse le plus simplement représenter par une ligne droite. Mais cela ne veut pas dire que cette représentation épuisait pour eux tout le contenu de l'idée du temps, comme c'est le cas ici. M. Cullmann ne veut pas que le « fait du Centre » soit compris « métaphysiquement » (p. 79). S. Irénée ne connaît nullement cet isolement de l'œuvre du Christ comme un point « une fois pour toutes » sur la ligne du temps. Bien au contraire, sa doctrine si scripturaire de la Récapitulation veut dire que cette œuvre a fait réellement « corps » avec le temps, donnant au déroulement de l'histoire une signification de suprême importance et « ontologique »,

doctrine qui fait bien plus justice à l'intention de M. Cullmann que la lettre de son livre. Car selon cette lettre le temps est conçu comme une réalité statique (comme chez les philosophes) ; la conception « forensique » protestante ne permet pas une compréhension profonde du *fieri* historique *in Christo*. Le nom de « Corps du Christ » pour la communauté sortie de l'« événement du Centre » n'est alors pas beaucoup plus qu'une dénomination extrinsèque. Cette communauté comme lieu de la présence du Saint-Esprit, dont il est fréquemment question dans ces pages, devient dans ce cas une entité tout à fait problématique.

Cela apparaît encore sous un autre aspect. Pour S. Irénée et pour tout l'âge patristique il est clair que la victoire du Christ sur Satan est radicalement entière, mais que l'Écriture parle aussi d'une sujétion totale des « puissances et dominations » pour la seule fin des temps. Comment l'auteur peut-il s'appuyer sur Phil. 2, 6 s. pour opposer à S. Irénée que cette sujétion est déjà faite et n'attend plus d'accomplissement final (p. 49) ? Il serait peut-être utile de distinguer ici entre le « fait » du Christ, lequel est ἐφάπαξ (ce que l'A. compare ailleurs si justement à la « bataille décisive », qui mène finalement au *Victory Day* — p. 127) et l' « œuvre » du Christ, laquelle, tirant sa substance du « fait » et faisant corps avec lui, devient de l' « histoire », une réalité victorieuse, l'Église. Le *compati*, le *consepulti* et le *conglorificari* de S. Paul (Rom. 6 et 8) implique la participation intime et réelle à cette grande lutte qui a été engagée depuis la brèche faite par le triomphe de la Croix. Réduire, par crainte d'une *mystische Misdeutung* (p. 194), cette participation à une espèce d'action à distance par l'acte de foi qui réalise l'« application » de l'œuvre rédemptrice aux individus (p. 195), c'est entièrement méconnaître la véritable nature de l'Église « militante ». A ce point, que tout ce qu'on pourra dire de beau

et d'intéressant sur l'*Ekklesia*, comme aux pages 136-137 par exemple, perdra sa substance et ne sera qu'une résonnance vide de sens (1).

Dans l'Église, après la « bataille décisive » et en vertu de celle-ci, le combat contre le mal et les puissances adverses continue. Le Chef y lutte en union avec ses membres. Depuis Jean-Baptiste, le royaume des cieux souffre violence (Origène et d'autres écrivains anciens croyaient qu'il s'agissait ici de demeures célestes occupées injustement par les ennemis spirituels) et les violents s'en emparent. La royauté du Christ est déjà réelle, mais ce n'est pas encore une pleine actualité ; elle n'est pas encore manifestée et reste cachée jusqu'à l'accomplissement final.

L'idée du « combat », si elle n'est pas tout à fait absente de ce livre, reste ici assez platonique. Il est caractéristique que M. Cullmann interprète les *ἐξουσίαι* de *Rom.* 13,1 comme les puissances ténébreuses déjà soumises qui dirigeraient l'État conformément à la volonté du Kyrios ; — sauf, ajoute-t-on, quelques soubresauts provenant de leur vieille nature indisciplinée (2). Pourtant à la page

---

(1) Le verbe *être* perd tout son sens dans une phrase comme celle-ci : « Par le Saint-Esprit et dans la foi à l'œuvre accomplie par le Christ, l'homme *est* déjà aujourd'hui ce qu'il *sera* seulement dans l'avenir ; il est déjà affranchi du péché, déjà saint, ce qu'il ne sera, en réalité, que dans l'avenir » (p. 65 ; trad. fr. p. 53). Citons encore deux endroits où on parle du rôle de la foi : « La participation à un événement temporel du *passé*, si ce passé garde réellement toute sa valeur, ne peut reposer que sur la *foi* à la valeur salutaire de ces événements passés » (p. 194-195 ; trad. p. 157). « Selon le Nouveau Testament, croire c'est être convaincu que cette histoire tout entière se déroule *pour moi*, que le Christ est mort *pour moi* sur la croix ; que cet événement est, pour moi aussi, l'événement central » (p. 195 ; trad. p. 158).

(2) « Elles peuvent, néanmoins, s'affranchir par moment de leur chaîne et manifester alors leur caractère démoniaque » (p. 179 ; trad. p. 145). Par leur fonction imposée dans le *Regnum Christi*, elles auraient été ennoblies jusqu'à la suprême dignité (*ibid.*). Et p. 174 : « Par leur soumission au Christ les puissances invisibles ont, au contraire, perdu leur caractère mauvais » (trad. p. 141).

174 on lit que les puissances sont soumises, mais pas encore complètement vaincues. Nous dirions plutôt avec S. Irénée qu'elles sont vaincues, mais non encore réduites à une soumission définitive. La différence est là ; elle exclut l'idée de la « mise en service » telle qu'on la trouve ici. Ainsi que M. Cullmann lui en fait grief, Irénée se refuse de voir dans les *ἐξουσίαι* de *Rom.* 13, 1 les puissances angéliques ou les « princes invisibles » (*Adv. haer.* V. 24, 1). Probablement ce n'est pas seulement par crainte de dualisme gnostique (p. 174), mais parce qu'il voyait d'un œil autrement optimiste le rôle actuel fort réduit des « esprits mauvais répandus dans l'air ». On pourrait cependant admettre que dans ce texte de *Rom.* 13, 1 il s'agit d'anges, vrais « ministres » de Dieu, avec lesquels l'ordre de la Loi, le pédagogue jusqu'au temps marqué, semble avoir quelque rapport spécial. Ils protègent l'Église et *luttent* avec elle. On est heureux de voir que l'angélologie prend chez M. Cullmann une place si importante, bien que défectueuse à notre point de vue puisqu'elle ne tient pas compte de ces « esprits ministrants », dont la volonté est restée en complète conformité avec Dieu. N'est-il pas clair que les *λειτουργικά πνευματά* de *Hébr.* I, 14 ne se rapportent aucunement aux « ennemis » du verset du psaume précité à cet endroit, mais aux anges du verset 13, dont la dignité sert l'auteur de l'épître comme terme de comparaison avec celle du Christ, qui les dépasse tous, lui étant le Fils de Dieu (1). Avec E. Brunner, qu'on critique aussi au cours de ces pages, nous croyons donc qu'il ne s'agit pas d'une « mise en service » de puissances ennemies par le Christ, bien que, certes, elles tombent par ailleurs également sous ce pouvoir divin qui peut faire tourner en instruments

(1) Cfr p. 181-182 (trad. p. 147). L'interprétation traditionnelle, à laquelle nous nous tenons, est aussi celle d'Edouard Thurneysen dans *Die Lehre von der Seelsorge*, Zollikon, 1946, p. 300.

pour le bien les obstacles venant du mal. Brunner nous semble mieux entrevoir la complexité de la nature « christologique » de l'État. Pour Cullmann « l' État et l'Église appartiennent tous deux au *Regnum Christi*, cependant non pas de la même façon, puisque seule l'Église le sait, alors que l'État, pour autant qu'il est un État païen, l'ignore » (p. 181). Il n'y aurait pas d'autre distinction à faire ; l'État comme tel se trouverait déjà intégré dans la divine *τάξις* par le fait de la victoire du Christ. Cette façon de voir mène Cullmann à conclure sans grande nuance que l'Église doit se subordonner à l'État (1), car l'Église est dans l'État, englobée par l'État (2). Nous craignons que la conception cullmannienne « forensique » de la Royauté du Christ sur toutes choses n'implique un nivellement des valeurs, au détriment de l'Église ; elle subirait par là une sécularisation qui ne ferait point justice à sa vraie nature humano-divine. M. Cullmann donne consciemment à l'État un fondement christologique, qui ne diffère pas de celui de l'Église. La relation « dialectique » entre l'État et l'Église est ici entièrement dissoute.

Nous touchons ici à ce que la thèse de M. Cullmann a selon nous d'incomplet. C'est dans la logique de cette thèse que le rôle de l'Église est considéré comme étant de caractère essentiellement *extrinsèque*, consistant en l'« évangélisation » : annoncer au monde le pardon et lui rappeler qu'il appartient à Celui qui est devenu le Kyrios de toutes choses. Nous sommes loin ici de l'antique théologie sacramentelle de la *Mater Ecclesia* qui enfante réellement les hommes à une vie toute nouvelle. Ce que l'A. dit sur l'importance de la prédication « missionnaire » pour le « temps de l'Église »

(1) Cfr p. 185 (tr. p. 149). Cependant il est dit ici : « l'État païen, quand il demeure dans ses limites ». Or, qui sera le juge de ces limites ?

(2) Cela est graphiquement représenté à la page 166 (134) par deux cercles concentriques dont le centre est formé par le Christ.

(p. 139-147) est certainement tout-à-fait lumineux. Toutefois cela ne devra pas faire perdre de vue que le mandat missionnaire du Christ (*Mt.*, 28, 19) n'implique pas seulement une annonce de la souveraineté du Seigneur (« allez et enseigner toutes les nations »), mais aussi son complément inséparable, le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » ; et qu'en vertu de cette dernière mission et faculté l'Église peut proposer avec insistance à ses enfants ce que par rapport au monde elle ne peut que proclamer, avec insistance aussi, mais sans exigence concrète : « et leur apprenant *à garder tout ce que je vous ai commandé* ». Seul l'homme intérieurement renouvelé par et dans le *mystère* de l'Église peut, en fait, répondre à cet idéal. En lui la victoire du Christ sur le péché et les puissances du mal s'opère et devient efficace. Il ne s'agit pas seulement d'un mandat de prédication en vue de la conversion, mais encore d'un autre mandat, très impérieux lui aussi, *en vertu* de cette conversion, laquelle est une vraie *régénération* par la baptême. Ne peut-on pas dire que la prédication protestante a pratiquement un caractère avant tout pré-baptismal, restant de fait avec son message du pardon et de la réconciliation dans le stade du catéchuménat ? Cela nous semble ressortir des considérations de M. Cullmann, particulièrement au sujet du rôle missionnaire de l'Église. La thèse sur l'absence de différence qualitative entre le temps et l'éternité l'amène à enlever à l'Église son contenu propre, qui est aussi bien temporel que supra-temporel, gage de son *essentielle* sainteté, et qui fait d'elle qu'elle n'est pas du monde tout en étant dans le monde.

Il est significatif que M. Cullmann, en abordant la doctrine de la résurrection (p. 202 s.), pense exclusivement à la *perpétuation* de la vie de l'homme, par l'Esprit vivifiant. Et oubliant la distinction johannique entre « résur-

rection pour la vie » et « résurrection pour le jugement » (*Jo.* V, 29), il fait de l'Esprit non seulement le principe, mais même la matière du corps ressuscité (1). Or cela ne peut pas être vrai dans la « résurrection pour le jugement ». Et la « résurrection pour la vie » est en tout cas encore autre chose que perpétuité de vie par la « spiritualisation » du corps. Elle est union plus complète de l'homme dans son corps glorifié au Corps mystique, union déjà commencée dans le « temps de l'Église ». Car le Christ-Roi est aussi *Époux* de son Église. Sa souveraineté sur le monde s'intériorise ici dans l'*admirabile commercium* du Verbe fait chair et le peuple racheté, « deux en une chair » (*Éph.* V, 32). Faire donc de l'État et de l'Église des réalités essentiellement identiques, où seulement l'État ignore son appartenance au Seigneur-Kyrios, c'est rendre très petit et pratiquement inexistant le *μυστήριον μέγα* de l'épitre « ecclésiologique » par excellence de saint Paul.

Le souci particulier de M. Cullmann, comme nous l'avons déjà fait entendre, est de ramener un eschatologisme excessif au sens du temps présent. Le Christ n'est plus uniquement, comme pour le monde juif de l'Ancien Testament, Celui qui doit venir, mais Il est devenu « une fois pour toutes » le centre de l'histoire. Le chrétien se tourne vers ce milieu temporel comme le centre de gravité de tous les siècles. Il n'est pas exact, dit l'auteur, de prétendre sans restriction que le christianisme primitif avait une orientation eschatologique (p. 122). Sur ce point Jésus lui-même a rappelé ses disciples à l'ordre. Le « quand » de son retour n'est pas ce qui importe le plus, car Il *est*

(1) « *Un corps spirituel*, ce qui signifie que l'Esprit ne sera pas seulement son principe, mais encore sa substance » (*sein Stoff*, p. 215 ; tr. 174). Cela se trouverait exprimé dans *I Cor.* XV, 35 s. Il n'y a pas de doute que le théologien bâlois fait cette fois de la « métaphysique » et de la mauvaise, encore, car les paroles citées impliquent nécessairement la désincarnation du corps glorieux.

déjà venu et l'Esprit a été donné. L'avenir ne fera qu'accomplir ce qui s'est déjà produit. Le *telos* de l'histoire du salut est Jésus-Christ déjà venu parmi nous. Il n'est donc point permis de rendre insignifiant le rôle de temps au profit de l'attente de la Parousie. C'est ici que vient l'image — hélas, comme nous l'avons vu, affaiblie dans son application — de la « bataille décisive ». Celle-ci livrée, le présent, qui doit nous conduire au *Victory Day*, ne peut pas être négligé et l'on ne peut non plus le sauter à pieds joints. Il doit se nourrir de l'événement central, qui étend son efficacité à toutes les phases de l'histoire.

Selon M. Cullmann le catholicisme tomberait dans un autre excès en faisant du temps de l'Église une valeur trop peu relative, sans s'orienter suffisamment et sans cesse au fait du Centre. Ce qui devrait se faire par la soumission de la tradition à l'Écriture (1). C'est la présence même de l'Église qui devient ici le centre, au détriment de l'*ἐφάπαξ* de l'événement central du Christ. Tout y est « présent » et ce serait en un certain sens la position contraire à celle de Kierkegaard, selon qui par la foi on remonte le cours des siècles pour devenir contemporain du Christ. Le temps réel, où chaque minute devra être prise au sérieux, y serait plus ou moins dévalorisé dans sa réalité.

Ce qu'il en est de ce reproche apparaîtra mieux en nous arrêtant en même temps à ce que M. Cullmann dit de l'*ἐφάπαξ* de l'apostolat des Douze (p. 151 s.). Le témoignage proprement dit des apôtres, qui ont vu le Seigneur,

(1) D'ailleurs non seulement, le passé, mais aussi l'avenir serait dans le catholicisme trop actualisé (*vergegenwärtigt*). Toutefois la note de la page 129 (trad. p. 104), qui doit servir de preuve, contient une erreur. Le décret en question du Saint Office ne met nullement en doute le retour visible du Christ à la fin des temps. Il déclare seulement qu'on ne peut pas enseigner prudemment (*tuto doceri non posse*) qu'avant le jugement final, le Christ règnera encore visiblement sur la terre pendant une certaine période (cfr A. A. S. 1944, vol. XXXV, N° 6, p. 212).

ne peut se répéter. Le fondement ne se pose qu'une fois pour toutes. Le fait que l'ancienne Église fixa le canon du Nouveau Testament contenant le témoignage apostolique serait un signe qu'elle a bien compris l'unicité et la non-itérabilité de l'apostolat primitif. *Mt.* XVI, 18 ne peut donc pas être la justification biblique de la papauté. Cette parole est adressée à Pierre, mais seulement à lui, comme le fondement de l'Église, lequel ne se laisse plus poser une autre fois. — Disons ici que la théologie catholique n'ignore pas le caractère vraiment unique des Douze ; elle les distingue de leurs successeurs principalement par ces trois points : 1° Ils ont vu le Seigneur ; 2° Ils ont reçu immédiatement de Lui leur mission ; 3° Leur pouvoir apostolique était universel. Mais *s'ils* sont véritablement avec les prophètes le fondement de l'Église (cfr *Éph.* 2,20 — texte auquel se refère M. Cullmann), il ne faut pas oublier qu'ils le sont d'une autre façon que le Christ, qui lui aussi est appelé « fondement », mais — et en cela Il est absolument unique — fondement *irremplaçable* (1 *Cor.* III, 11). La conjonction « apôtres *et* prophètes » indique déjà que les apôtres ne sont pas un « point historique », un centre, comme l'est le Christ. La Christ est leur « pierre angulaire » (*ibid.*), mais eux, ils s'étendent dans les dimensions de l'espace et du temps. S'ils sont fondement, il ne sont pas aussi pierre angulaire ; ils sont le point de départ d'une ligne, qui est la base temporelle de l'Église *in via*. Leur *ἐφάπαξ* est donc d'une autre teneur que celui du Seigneur. Le témoignage apostolique est essentiellement lié à la succession des époques et des générations, tandis que le Christ, devenu le Maître de tous les siècles, est toujours là pour soutenir ce témoignage par son assistance qui, selon sa promesse, ne manquera jamais. Par la succession de l'apostolat dans l'épiscopat — de Pierre et des autres Apôtres — chaque instant du temps repose sur un fondement visible,

lequel à son tour, avec tout l'édifice « bien ordonné » (*Éph.* II, 21) qu'il soutient, est soutenu par Celui qui est « tout en tous » (*Col.* III, 11).

Nous constatons ici que, paradoxalement, la position protestante dans sa négation de la succession apostolique, implique un affaiblissement du christocentrisme chrétien. Mettre le présent non pas uniquement en rapport avec le Christ, qui reste toujours une « présence réelle » dans l'Église, mais encore avec un autre fondement, Pierre et ses collègues (1), dont l'*ἐφάπαξ* comme tel ne saurait pas dépasser le passé (comme le « fait » du Christ), c'est « décentraliser » la vie de l'Église et briser son orientation unique. D'ailleurs on oublie trop dans ce livre que la ligne passé-présent-avenir n'est qu'une fiction de l'esprit, qu'il faut nécessairement épurer de ses éléments spatiaux. En réalité c'est le présent seul qui existe et qui dans l'Église devient une communion avec le Christ, incluant toute la fécondité du passé dans la *communio sanctorum*. Et cela en vertu de la Résurrection du Seigneur, laquelle est avant tout la libération de ce passé par la descente aux limbes, ramenant tout à l'unité dans son Corps.

Si la théologie catholique aime à voir dans l'Église le prolongement de l'Incarnation, il faudrait ici également se mettre en garde contre une conception trop linéaire, comme si son passé faisait longue queue derrière son présent. En réalité tout ce qui est Église — l'Église militante, souffrante et triomphante — est simultanéité présente, qui, à chaque instant de la durée, ne cesse de jaillir du Christ. Les générations passées des élus ne font pas cortège derrière la communauté chrétienne d'aujourd'hui, mais

(1) *Mt.* XVI, 18 exprime nettement pour M. Cullmann le primat de saint Pierre. De même pour Wilhelm Vischer (cfr *Die Evangelische Gemeindeordnung*, Zollikon, 1946, p. 18). C'est le bien-fondé de la succession qui leur échappe.

c'est l'Église terrestre plutôt qui, bien que modestement encore, se joint à la grande assemblée réunie autour de l'Agneau. L' « avenir » non plus ne doit pas être conçu comme une simple projection spatiale en avant. L' « eschaton » n'est pas un dernier point sur une ligne, mais une révélation finale de ce qui était resté caché « avec le Christ en Dieu » (*Col.* III, 3).

L' « instant » de l'Église n'est donc pas une position sur la ligne du temps ; il est primitif et immédiat tandis que le temps est dérivé et construit. Il récapitule le « mauvais infini » du temps à travers quoi il semblait que l'humanité ne cessât de s'éparpiller et de se rompre. On peut dire que, pour l'Église, rien n'existe en dehors de l'instant, bien que tout n'ait pas encore été révélé. Cet instant est donc une pointe d'une extrême acuité par laquelle nous obtenons chaque fois un contact nouveau avec la Vérité qui délivre. L'angoisse d'une « chute dans le temps » (le *Hineingeworfensein*, qu'a découvert la philosophie existentialiste) se résoud ici dans la paix « qui surpasse toute intelligence » (*Phil.* IV, 7). *Hébr.* III, 13-15 fait comprendre assez bien cette « dialectique » du temps et de l'éternité dans la vie de l'Église : « Exhortez-vous les uns les autres chaque jour, tant que dure ce temps appelé *Aujourd'hui*, afin que personne d'entre vous ne s'endurcisse, séduit par le péché. Car nous sommes entrés en participation du Christ, pourvu que nous retenions fermement jusqu'à la fin ce commencement ». Le présent de l'Église ne doit pas trop être conçu par conséquent comme un point sur une ligne, se référant sans cesse à d'autres points, à gauche et à droite, comme ici dans le graphique de la page 71, où d'ailleurs cette représentation a son utilité pour illustrer la situation chrétienne par opposition à l'attitude exclusivement « attentiste » des juifs. La véritable nature de l'Église consiste dans le rassemblement de tous ces points. Le mystère

eucharistique est par excellence le centre où nous faisons mémoire « de tout ce qui a été fait pour nous : de la Croix, du Sépulcre, de la Résurrection après trois jours, de l'Ascension aux cieux, de la session à la droite du Père, de la seconde et glorieuse Parousie » (1). Le fait du Christ n'a pas interverti nos regards de l'avenir vers le passé. Passé et avenir ne sont plus désormais extérieurs au présent comme les extrémités d'une ligne par rapport au centre. Le chrétien dans l'Église a la conscience que tout est à lui et que lui est au Christ, qui est « le même hier et aujourd'hui et dans les siècles » (*Hébr.*, 13, 8). Ces paroles M. Cullmann les donne d'ailleurs comme devise à tout son livre. Mais nous croyons que, à l'encontre de son intention, sa conception du « temps de l'Église » enlève beaucoup de l'importance rédemptrice de « chaque minute écoulée » dans l'Église (p. 129), importance dont parle opportunément presque chaque page de l'ouvrage que nous avons dans les mains.

Il est curieux de constater qu'à la page 153 le « centre du temps » n'est plus le *fait* du Christ, mais l'*Écriture*, à laquelle le présent devrait se subordonner (la *Tradition* à la *Bible*) (2). C'est donc pratiquement remplacer la souveraineté actuelle du Kyrios par les Saints Livres, lesquels, il est vrai, traitent uniquement et divinement de Lui, mais ne sauraient jamais être mis sur le même pied que sa Présence et encore moins être mis à sa place. De la Révélation écrite l'Église peut dire : « Ta parole est une lampe pour mon pied et pour mon sentier une lumière » (ps, 119, 105). C'est-à-dire qu'il s'agit d'un rôle important et même indispensable, mais subordonné somme toute à la marche

(1) Liturgie de saint Jean Chrysostome.

(2) « Vis-à-vis du catholicisme, nous avons souligné le fait que, dans la foi des premiers chrétiens, le présent n'est estimé à sa juste valeur par rapport à l'histoire du salut que s'il est subordonné à l'événement temporel central, et, par conséquent, du point de vue de l'Église post-apostolique, à l'Écriture » (p. 153 ; trad. p. 123).

concrète de l'Église dont le principe est intérieur. La Bible est plutôt le « miroir », accompagnant l'Église dans sa marche en avant et reflétant sur son présent des rayons de lumière du Centre auquel ses yeux ne sont pas encore entièrement ouverts. L'Église s'y découvre soi-même dans sa grandeur et beauté. Jusqu'à ce qu'elle connaisse comme elle est connue dès à présent.

Faisant ainsi coïncider la Bible avec le Centre, la pensée de M. Cullmann sur le caractère concrètement historique de la *Heilslinie* perd à nouveau de sa vigueur. « Il n'y a pas de Christ ni de salut hors de la révélation biblique », lisions-nous ailleurs sous une plume protestante, à propos du passage sur les disciples d'Emmaüs (1). On oublie que les disciples n'avaient d'abord rien compris au vrai contenu des Écritures. Ce n'est que la présence du Christ qui les a éclairés. Ne faudrait-il pas dire plutôt : « Il n'y a pas de révélation biblique ni de salut hors du Christ » ? C'est dans l'Église qu'Il nous accompagne depuis sa Résurrection et qu'Il nous ouvre les yeux, surtout dans le « mystère du Centre », à la fraction du pain. Il est donc difficile de surestimer la signification du présent de l'Église, comme, selon M. Cullmann, ce serait le cas pour le catholicisme. Car dans ce présent se concrétisent constamment et « ontologiquement » tous les points de l'histoire du salut en une seule situation actuelle, dont le Christ est le fondement temporel et éternel.

Nous voulons arrêter ici nos réflexions sur *Christus und die Zeit*. Puissent-elles donner une idée du grand intérêt de l'ouvrage du professeur bâlois. Nous ne croyons pas avec lui que la conception du temps et de l'éternité dans le christianisme primitif soit une chose si facile à décrire. Mais d'autre part son livre nous a révélé que son thème mène au cœur même de la problématique protestante de tous les temps au sujet de l'Église.

D. Th. Strotmann.

---

(1) *The Student World*, 1942, N° 2, p. 95.

The Ecumenical Review. [1]

Des revues s'occupant d'œcuménisme ont existé depuis le commencement du Mouvement de ce nom. La première en date, pour ne pas remonter jusqu'aux origines déjà lointaines de la *Revue internationale de Théologie*, devenue en 1911 la *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, qui est loin d'être inconnue aux lecteurs d'*Irénikon*, — fut *The Student World* (1908) organe de la Fédération mondiale des étudiants chrétiens, elle même premier organisme international à portée œcuménique. D'autres périodiques suivirent et naquirent aux alentours des grandes dates œcuméniques (1910, 1925-27 etc.). Il était donc tout naturel que la formation du Conseil œcuménique des Églises, qui s'est faite en août dernier à Amsterdam et qui est un grand événement œcuménique, sans aucun doute, soit elle aussi, sinon surtout, l'occasion de la parution d'une nouvelle revue œcuménique. Annoncée depuis longtemps, les amis de l'œcuménisme l'attendaient avec impatience. Elle a paru à la veille de la conférence d'Amsterdam, mais au lieu du titre un peu pompeux de *Koinonia* qui était prévu, elle porte celui plus compréhensible au commun des mortels (en Amérique peut-être surtout...) de *Ecumenical Review*. Nous voulons saluer aussitôt, et encore en l'année « œcuménique » 1948, ce nouveau confrère, destiné à détenir le primat incontestable parmi ses congénères; tout comme naguère, en 1934, nous souhaitions sans tarder la bienvenue à la revue *Œcumenica*, dont tout le monde

(1) Quarterly Published by the World Council of Churches. Editor W. A. VISSER'T HOOFT. Associate-Editors: NILS EHRENSTRÖM, H. PAUL DOUGLASS, STEPHEN NEILL. 17, Route de Malagnou, Genève. Prix : 10 fr. suisses.

œcuménique regrette encore la disparition après guerre. Nous le faisions alors, comme nous le faisons maintenant, dans la conviction que ce qui importe d'abord c'est le programme. En l'occurrence c'est le rédacteur en chef, le Dr. Visser't Hooft qui l'expose avec son habituelle maîtrise, quelque peu accompagné du Dr. Brilioth qui, dans son article *A New Beginning*, fait, pourrait-on dire, le point historique.

La *Ecumenical Review* se considère comme l'organe du Conseil œcuménique et plus encore, l'instrument littéraire apte à réaliser la chose, la *Res œcumenica*, si l'on veut, dont le Conseil n'est à présent que le point de départ : la Communauté (*Fellowship*, *Koinonia*) des *Églises*. Elle ne pourra se faire qu'au seul niveau digne de celles-ci, qui est la Vérité. La « conversation » qui se fera dans les pages de la nouvelle revue et qui en fera une espèce de conférence œcuménique permanente, aura pour but d'apprendre aux Églises non seulement beaucoup de choses les unes sur les autres, en leur permettant ainsi un échange de grâce, mais aussi de mieux connaître toutes sensemble leur commun Sauveur et Sa volonté pour Son Église, à l'aide de questions posées réciproquement au nom de ce Seigneur. La revue révèlera donc le vrai visage du Mouvement œcuménique avec, à la fois, sa faiblesse et sa force. Les faiblesses d'abord : la désharmonie et les contradictions internes, le manque de théologie également, puisque le Mouvement n'est pas encore un produit achevé, mais un chantier, un lieu de rencontre de théologiens ; on ne peut ni ne doit dès maintenant le juger théologiquement, ni non plus prévoir ce que sera la « théologie œucuménique » qu'on attend.

Quant à la force du Mouvement œcuménique, elle est d'abord dans son humilité dont la franche reconnaissance des faiblesses est la meilleure preuve ; ses membres ne sont pas des *Beati possidentes*, mais ceux « qui tendent les mains

pour recevoir de Dieu une connaissance plus entière de la vérité et une plus pleine manifestation de son Église » (p. 3).

Par conséquent les lecteurs ne chercheront pas dans la *Ecumenical Review* seulement des faits ou des idées (*Le Service œcuménique de Presse et d'Information* pourrait probablement y suffire), mais bien plus, une aventure spirituelle conduisant à des découvertes inattendues.

Ce programme que nous avons résumé le moins mal possible, est, on le voit, d'ordre plutôt phénoménologique, puisque la théologie œcuménique proprement dite n'est encore que dans le devenir. Un théologien catholique n'y trouvera, semble-t-il, rien à redire car pour lui aussi la théologie de l'Église peut être dite en devenir, — *Im Werden* comme l'a dit M.-D. Koster il y a une dizaine d'années, — jusqu'au jour de la parousie du Seigneur (ce que Koster ne dit pas) ; et parce que rien ne l'empêche de croire, et au contraire tout l'y invite, comme une récente *Note de Rédaction* d'*Irénikon* le suggérait, que la « phénoménologie » du Mouvement œucuménique sera riche en découvertes ; il espèrera avoir la joie de les faire dans les pages de la nouvelle revue ; ce sera là son caractère distinctif peut-être, aucune autre revue œcuménique ne nous ayant promis jusqu'ici pareille chose.

Nous regrettons de ne pas avoir fait de ces découvertes dans le présent fascicule, malgré l'attente du « miracle œcuménique » qui est communicative et devient presque obsédante sous la plume prophétique du Rédacteur en chef.

Le cahier est, en effet, presque entièrement consacré aux relations entre l'*Orient* : la Russie (articles de feu N. Berdiaeff et de Martin Wight, *Assistant Director of Studies in the Royal Institute of International Affairs* de Londres) et l'Asie (article de Bishop S. Neill) d'un côté, et l'*Occident*, de l'autre, dans lequel il faut distinguer l'Europe occidentale et l'Amérique (John C. Bennet,

professeur de théologie et d'éthique chrétienne à l'*Union Theological Seminary* de New York, traite des relations entre les deux continents). Ces thèmes ressortissent d'une façon très attendue, comme on le voit sans peine, à la quatrième commission d'études de la conférence d'Amsterdam.

Le seul article proprement théologique ou plutôt ecclésiologique est celui de ERNST WOLF, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Erlangen et rédacteur de *Evangelische Theologie*. Il est intitulé *Lost Unity* ? Y est soutenue la thèse que l'Église néo-testamentaire n'a pas connu d'unité de structure ou d'organisation, mais uniquement une de témoignage de la vérité. Cette thèse protestante, naguère classique, ne l'est plus maintenant et semble vieillie devant ce que le R. P. BRAUN O. P. a appelé le nouveau consensus théologique protestant (1). Celui-ci reconnaît à la primitive Église un caractère institutionnel lequel, tout en ne dépendant pas directement de la volonté de Jésus-Christ, ne lui serait pas contraire cependant. La revue reflète ici fidèlement, comme elle se le devait l'ecclésiologie du Conseil œcuménique, dans laquelle le côté institutionnel ne paraît pas intervenir pour beaucoup, ce qui expliquerait, soit dit en passant, le manque d' « affinité élective », qui, à notre sens, se manifeste toujours davantage entre le Conseil et le Mouvement œcuménique de *Foi et Constitution* dont l'institutionnel est un élément de base ; notons que ce Mouvement n'est pas représenté dans le premier numéro de la Revue, réserve faite de l'article du Dr. BRILIOTH, lequel en est, on le sait, le président.

Le fascicule se termine par une série de brèves études de personnalités marquantes, dans l'histoire de l'Union chrétienne. Une note historique se fait jour aussi dans

(1) Cfr *Ir.*, 1948, p. 229 suiv.

l'article *A New Beginning* plusieurs fois cité (1). Tout en attendant avec le Dr Visser't Hooft, beaucoup de nouveau de la part du Conseil œcuménique et de la *Ecumenical Review*, son auteur insiste sur l'importance de leur passé pour leur avenir si prometteur.

Enfin le cahier est clos par une bibliographie exclusivement d'actuallité œcuménique.

Le tout est très agréablement et élégamment présenté. Il faut, en terminant, féliciter le Comité de rédaction, lui souhaiter chrétiennement bonne chance, et entrer, à son exemple, dans l'attitude, très chrétienne aussi, d'attente. Mais pour un catholique cette attente ne dit pas « *Veni, Una Sancta* », elle dit « *veni, Domine Iesu*... et *Spiritus et Sponsa* (qui est l'*Una Sancta*) *dicunt* : *veni* ».

D. C. LIALINE.

(1) Je ne puis m'empêcher d'en citer ce passage : « Un exemple excellent (de l'intérêt que l'Église catholique commence à prendre aux activités œcuméniques) est *Irénikon*, la revue des bénédictins d'Amay qui réflète l'érudition ainsi que l'esprit charitable de leur vénérable Ordre » (p. 10).

LIVRES ANNONCÉS

AUX ÉDITIONS DE LA BONNE PRESSE, 5, rue Bayard, Paris :

MGR P. RICHAUD : *L'Église en face du monde moderne*. 1947 ; in-12, 128 p. — FRANCISQUE BARRAL : *Les questions sociales, qu'en pense l'Église* ? 1948 ; in-16, 104 p. — S. BROUSSALEUX A. A. : *L'Évangile de Marie*. 1947 ; in-12, 192 p. — Mgr GRENTE : *Le Baptême*. 1948 ; in-8, 32 p.

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 108, Bd Saint-Germain, Paris :

ALEXIS MOYSE : *Biologie et physico-chimie* (Biblioth. de philos. contemp.). 1948 ; in-8, 106 p., 240 fr. — Dr HENRI BON : *La mort et ses problèmes*. (Biblioth. de médecine catholique). 2e éd., 1947 ; in-8, XII-288 p., 180 fr.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS

Église catholique. — A Grottaferrata, le 25 août, décès de S. Exc. Mgr ANTONINO ARATA, assesseur de la S. Congrégation pour l'Église Orientale depuis avril 1941. Le Saint-Siège a désigné comme son successeur S. Exc. Mgr VALERIO VALERI. Le nouvel assesseur a été de 1927 à 1933 délégué apostolique en Égypte, Palestine, Arabie, Erythrée, Abyssinie, Transjordanie et Chypre. De 1933 à 1936 il fut nonce apostolique en Roumanie.

A la prison de Kiev est décédé, à l'âge de 72 ans, l'évêque ukrainien de Przemysl, S. Exc. Mgr JOSAPHAT KOCYLOVSKYJ, qui avait été arrêté le 19 septembre 1945. En UKRAINE OCCIDENTALE la DÉPORTATION de dirigeants catholiques, ecclésiastiques et laïcs, continue. En Ukraine subcarpathique les difficultés sont grandes également ; néanmoins il semble que les catholiques y jouissent encore pour le moment d'une certaine liberté d'action. Le Dr. GABRIEL KOSTELNIK, promoteur du passage des grecs-catholiques à l'Orthodoxie, a été récemment assassiné par des partisans.

En ROUMANIE, le 17 juillet, le CONCORDAT avec le Vatican, stipulé en 1929, a été dénoncé. La nouvelle loi sur les cultes menace la liberté religieuse de trois millions de catholiques (dont 1.750.000 de rite byzantin). Lors de son installation, le 6 juin dernier, et encore dans la suite, le patriarche orthodoxe Justinien à parlé de la nécessité pour la population catholique-byzantine d'entrer « au giron de l'Église-mère orthodoxe ». Un décret, entré en vigueur le 4 août, impose aux évêques et prêtres le serment

de loyauté envers la République roumaine et fait dépendre la nomination du clergé des autorités civiles. Les évêchés catholiques, jadis au nombre de treize, ont dû se réduire à cinq (trois pour les byzantins, deux pour les latins). Toute intervention religieuse de l'étranger est interdite. Le ministre des affaires étrangères devra donner l'approbation pour tous les dons ou subsides venant du dehors ou y allant. L'État peut destituer les ministres du culte en cas d'« attitude anti-démocratique » (1). Par l'étatisation des écoles, la jeunesse est très exposée aux influences néfastes des conceptions matérialistes, qui sont propagées également par des manuels uniformisés,

En BULGARIE, un décret de l'Assemblée Nationale du 3 août a ordonné la fermeture de toutes les ÉCOLES étrangères, soutenues par des gouvernements ou missions religieuses de l'étranger. Par cette mesure, neuf grands instituts catholiques, avec plus de 5.000 élèves de gymnase ou de lycée, devront fermer leurs portes (2).

L'Église russe en URSS. — La CONFÉRENCE INTERORTHODOXE de juillet dernier a réuni à Moscou les chefs des Églises russe, géorgienne, roumaine, bulgare et yougoslave, ainsi que des représentants d'Antioche (qui représentaient aussi le patriarcat d'Alexandrie) (3), de Pologne, d'Albanie et de Tchécoslovaquie. L'exarque Germanos de Thyatire (Église de Constantinople) et le métropolite Chrysostome de Philippe et de Néapolis (Grèce) ont seulement assisté aux fêtes jubilaires. La Conférence a pris quatre résolutions concernant a) le calendrier ecclésiasti-

(1) Le décret est publié dans la *Documentation catholique* du 26 septembre. Dans la suite, le 1er octobre, par un coup de force, pareil à celui de Galicie au printemps 1946, la fin de l'Église grecque-catholique de Roumanie a été proclamée. Nous aurons à y revenir.

(2) *SICO* 15 sept.

(3) Voir aussi ci-après p. 422 s.

que ; b) les ordres anglicans ; c) le Mouvement œcuménique et l'Église orthodoxe ; d) le Vatican et l'Église orthodoxe. — Plus loin, à propos des relations interconfessionnelles, il sera question des trois dernières résolutions. Quant à la première, c'est par souci de l'unité que la Conférence a examiné aussi la question du calendrier, notamment pour ce qui concerne la date de la fête de Pâques. Celle-ci a été maintenue selon la table pascale d'Alexandrie. Dans la même résolution le clergé et les laïcs sont rappelés au devoir de se tenir au style de l'Église de l'endroit où ils habitent, car il s'agit d' « une des coutumes de cette Église dont l'observation est prescrite par les saints Canons au nom de l'unité et de la charité ».

Lors de leur arrivée, les prélats étrangers ont été également accueillis par des représentants du gouvernement. La presse soviétique y a donné quelque publicité. D'autre part, une certaine recrudescence de la propagande antireligieuse, dans la presse et par la radio est à signaler depuis le mois de juin. On rappelle que la liberté de conscience, garantie par le paragraphe 124 de la Constitution, ne signifie pas la neutralité envers la religion. Des plaintes sont émises sur les déficiences en matière d'éducation de la jeunesse. Le *Journal des Instituteurs* du 10 juin stigmatise les maîtres d'école « prisonniers des erreurs religieuses », qui assistent même parfois à des services religieux : « Nuisible nous paraît l'affirmation, qu'on rencontre encore à l'heure actuelle, selon laquelle l'indifférence envers la religion aurait déjà suffisamment pénétré dans les masses, de sorte qu'il serait mieux de ne pas en faire mention devant les enfants, de les laisser dans l'ignorance concernant les doctrines et les cultes de la religion : la religion se mourrait ainsi toute seule. Un tel point de vue nous désarme. Contre ces « théories » il faut lutter avec énergie ». Le « Journal de propagande et d'agitation du

Comité Central » *Culture et Vie*, de 30 juin, écrit que la majorité des jeunes ouvriers s'occupent de la production avec renoncement, mais qu'il y a une partie de la jeunesse, « qui se trouve encore sous l'influence de l'Église et est soumise aux superstitions et préjugés religieux » (1). On se plaint que « dans les dernières années n'a paru aucun livre qui mît à nu la nature antiscientifique et réactionnaire de la religion ». Dans son numéro du 11 juin, parlant du même sujet, ce journal dit : « L'idéologie religieuse, par nature fondamentalement antiscientifique, est à l'opposé de la conception communiste du pays des Soviets ». Le même numéro de *Culture et Vie* contient une violente critique sur un nouveau manuel d'histoire qui attacherait trop d'importance au rôle de l'Église dans l'histoire russe. L'auteur du livre, le professeur Tichomirov, aurait eu l'audace de faire remarquer que Boris et Gleb « ont été rangés par le clergé parmi les martyrs et saints » ; il parle aussi des princes comme des bâtisseurs d'églises et il expose en détails l'histoire du *raskol*. Le verdict est net : « Le manuel du professeur Tichomirov n'est pas marxiste ». La nouvelle attaque contre la religion a pris une forme plus ou moins officielle dans un article paru dans la *Pravda* du 29 juin, où il est dit que le Parti, non seulement ne peut pas rester neutre envers la religion, mais est obligé de faire de la propagande antireligieuse, « car toute religion est en contradiction avec la science ». C'est surtout à la campagne que la « propagande d'instruction scientifique » ne serait pas assez intense. La religion empêcherait le peuple de contribuer totalement à l'établissement définitif de l'ordre socialiste.

L'archevêque Photius d'Odessa et de Cherson, pendant son récent séjour à Paris, a dit dans un sermon, qu'à Odessa

(1) Art. *Education de la jeunesse — la tâche importante des organisations du parti.*

22 églises sont en fonction, dont la cathédrale de l'Assomption. Près de la ville se trouve le couvent Saint-Michel avec 90 moniales. Deux autres monastères, de l'Assomption et de Saint-Théodose, sont mentionnés, mais sans nombre des moines. En tout 238 églises fonctionnent dans le district d'Odessa. Dans celui de Cherson 124, dont 6 dans la ville (avec la cathédrale du Saint-Esprit). Il y a encore d'autres paroisses, mais sans prêtres (1).

Bulgarie. — Fin septembre fut annoncée la démission de l'exarque STÉPHANE, chef de l'Église orthodoxe bulgare, « pour raisons de santé et d'organisation ecclésiastique ». Une crise grave aurait été provoquée par les décisions de la conférence de Moscou, avec lesquelles certains membres du Synode se seraient déclarés en désaccord. Parmi les successeurs possibles de l'exarque démissionnaire on cite le métropolite Cyrille de Plovdiv. Des divergences opposaient également Mgr Stéphane au gouvernement. Les autorités ecclésiastiques avaient défendu aux prêtres la participation à l'ASSEMBLÉE NATIONALE DU FRONT PATRIOTIQUE. Au début de juillet cette Assemblée exigea la suppression des organisations pour enfants. « L'éducation des enfants appartient exclusivement à l'État et aux organisations publiques ». La cessation des multiples pèlerinages au monastère de Rila fut demandée, car ils auraient un caractère politique. On peut s'attendre maintenant à une réorganisation ecclésiastique, tendant à donner à la religion « un contenu social approprié ».

Pologne. — Mgr Timothée de Bjalystok, présent à la Conférence de Moscou, a prié le patriarche Alexis d'accorder à l'Église orthodoxe polonaise l'AUTOCÉPHALIE,

(1) Cfr *Nouvelles Russes*, 9 juillet. Mgr Photius a quitté Paris le 24 juillet. Le 17 juillet il a eu un entretien de 45 minutes avec Mgr Beaussart. *Ibid.*, 23 juillet.

« en conformité avec les canons établis ». Depuis 1924 cette Église fut sous la juridiction du Patriarche œcuménique, après avoir rompu les liens avec l'Église russe au moment où la Pologne devint indépendante.

Roumanie. — Le nouveau patriarche Justinien (Marino) s'est engagé à RÉORGANISER l'Église roumaine « sur d'autres bases ». Il a annoncé la mise au point d'un programme de « sélection » des éléments propres à remplir une mission en conformité avec les temps nouveaux. Des cours de rééducation pour les moines et les religieuses viennent d'être organisés aux monastères de Varatec, Agapia et Neamţu, en Moldavie. Au programme figurent des exposés sur la doctrine marxiste-léniniste et la fonction de l'Église dans le régime communiste. Il sera en outre procédé à une révision de la littérature religieuse et du système des prêches.

Tchécoslovaquie. — Le siège épiscopal de l'Église orthodoxe à Prague a été élevé par le patriarche Alexis au rang de MÉTROPOLE. Le Patriarche œcuménique s'est adressé de nouveau au métropolite Eleuthère pour protester contre le passage de l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie à la juridiction de Moscou.

Chypre. — Les 7, 8 et 9 avril, il fut procédé, à l'archevêché de Chypre, à l'ÉLECTION aux trois métropoles vacantes de Paphos, Kition et Cyrènes ; les métropolites de Pergame et de Sardes étaient venus de Constantinople pour compléter l'assemblée.

Constantinople. — Au sujet de la démission de S. S. le PATRIARCHE MAXIME nous tenons à reproduire ici la dernière communication officielle faite par *Ortodoksia* (janvier-mars), organe officiel du patriarcat œcuménique.

« Le 27 mars 1948. Sa Sainteté réunissait le Synode élargi, c'est-à-

dire tous les métropolites présents à Constantinople et les prévenait qu'en raison de la faiblesse persistante de sa santé et de la conscience qu'Elle avait de ses responsabilités, Elle se verrait peut-être obligée de déposer sa charge.

Ayant pris connaissance de la communication patriarcale, le Synode tout en espérant que l'Église ne serait pas privée de l'expérience et des hautes qualités du Patriarche, décida que s'Il devait un jour réaliser son projet de démission, conformément à des précédents, il recevrait instantanément le gouvernement de la métropole d'Éphèse.

Le 24 mai, le Patriarche s'est fixé à Halki au monastère de Saint-Georges.

ÉCOLE DE THÉOLOGIE DE HALKI. De passage dans l'île, le Président de la République Ismet Inonu a visité l'École Théologique du Patriarcat. Il y a été reçu, avec les honneurs dûs à son rang, par le Recteur, Mgr Chrysostome, métropolite de Néo-Césarée.

Expulsé de Roumanie, le protoprêtre K. MORAITAKIS, curé de l'église grecque de Bucarest et apocrisiaire du Patriarcat œcuménique près de l'Église de Roumanie, est arrivé à Constantinople.

Grèce. — La convocation d'une ASSEMBLÉE EXTRAORDINAIRE de la hiérarchie de l'Église de Grèce a pour but d'étudier le projet de révision de la Constitution déposé par le gouvernement en ce qui concerne ses rapports avec l'Église. Nous aurons l'occasion d'y revenir. — Voir plus bas (sous « Relations interorthodoxes ») une échange de lettres entre le patriarche de Moscou et Mgr Damaskinos d'Athènes.

Relations interorthodoxes. — Sous le titre ÉCLAIRCISSEMENT CANONIQUE NÉCESSAIRE, l'organe du Patriarcat d'Alexandrie *Pantainos* du 1 mai publie la Note suivante à propos de la Conférence interorthodoxe de Moscou :

C'est déjà à plusieurs reprises qu'on a dit et soutenu que l'actuel Patriarche (d'Alexandrie) ne reconnaît pas au Patriarcat œcuménique le droit d'être le senl dans l'Église orthodoxe à pouvoir convoquer

n'importe quel synode panorthodoxe, dans le but de discuter en commun et de trancher des questions ayant trait à la vie canonique de toutes les Saintes Églises comme à leur collaboration fraternelle et à ce qui se rapporte à leur unité.

C'est en particulier à l'occasion de l'invitation adressée par le Patriarche de Moscou, Alexis, à tous les chefs des Églises autocéphales dans le but de délibérer sur des questions ecclésiastiques d'intérêt général que ceci fut mis en avant.

A cette invitation le patriarcat œcuménique opposa, avant toute autre réponse, que seul le patriarche œcuménique a le droit de lancer semblables appels tandis que le patriarche d'Alexandrie manifesta qu'il n'acceptait pas l'invitation, non en raison de l'argument du patriarcat œcuménique, mais seulement parce que les conditions actuelles et l'insécurité mondiale ne permettaient pas une réunion synodique et surtout à Moscou.

Nous tenons à déclarer, en réponse aux rumeurs qui circulent, que, dans l'Église orthodoxe, les dits conciles sont convoqués par le patriarche œcuménique qui en prend l'initiative, en tant que *primus inter pares* parmi les patriarches. Ceci pourtant n'a pas lieu en vertu de quelque canon de l'Église, mais du fait d'une coutume en vigueur dans l'Église, depuis que les antiques patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, conquis par les Arabes, avaient perdu leur liberté d'action, alors qu'au contraire le patriarcat œcuménique jouissait d'une complète liberté et, protégé par les empereurs byzantins, se développait et agissait en toute indépendance, secourant même les patriarcats réduits en servitude.

Aujourd'hui, grâce à cet acquis, le patriarche œcuménique continue à avoir l'initiative dans les convocations ; chaque chef des Églises autocéphales qui désirerait que les Églises soient réunies pour une délibération commune, devrait s'adresser à Lui, afin qu'il procède lui-même à cette convocation. S'il arrivait pourtant que, pour une raison injustifiable, l'Œcuménique se dérobât à cette démarche, le patriarche d'Alexandrie et quelque autre patriarche avec lui aurait le droit de le faire.

Plaise au Ciel que toute l'Église ne soit pas réduite à l'inertie et à une situation canonique boîteuse, soit à cause d'un caprice du patriarcat œcuménique, soit à cause de la pression exercée par une puissance politique ! Malheureusement, les dernières années en particulier nous ont fourni trop d'exemples de cette inertie ou du mauvais usage de son droit d'initiative de la part du patriarche œcuménique, au grand dommage de la vie de toute l'Église.

Alexandrie, 29 avril 1948.

La CONFÉRENCE DE MOSCOU a bien préoccupé les cercles orthodoxes du Levant.

Au début de Juillet 1948, le PATRIARCHE CHRISTOPHORE d'Alexandrie demandait à son collègue d'Antioche de vouloir charger son propre représentant de représenter aussi l'Église d'Alexandrie aux fêtes jubilaires de Moscou, aux séances synodiques, mais non pourtant à la signature des décisions qui interviendraient.

Il s'est établi une CORRESPONDANCE entre le PATRIARCHE DE MOSCOU et l'archevêque DAMASKINOS (ou Damascène) d'Athènes à propos des événements de Grèce. La lettre du patriarche de Moscou, Alexis, est datée de Moscou, le 16 juin 1948 (1)

Après les salutations d'usage, le Patriarche aborde son sujet : « En ces jours radieux durant lesquels l'univers entier célèbre la victoire sur la mort dans le Christ ressuscité, notre joie est obscurcie à l'annonce des douloureux événements survenus en Grèce. Est-il possible que soient permis dans un pays chrétien les massacres de milliers et de milliers d'hommes ? Comment tolérer, du point de vue chrétien, les innombrables exécutions d'otages et de détenus ? L'institution même des otages est-elle justifiable devant la face incorruptible du Juge du genre humain ?

« Notre cœur et la conscience de notre Église ne peuvent se taire devant ces délits effrayants ; c'est pourquoi nous avons décidé de faire entendre la voix de l'Église de Russie ... Nous espérons qu'elle ne sera pas la voix qui crie dans le désert, et que Votre Béatitude et toute l'Église de Grèce proclamerez devant l'humanité que vous condamnez les faits que nous avons rappelés ... »

Mgr Damaskinos répondit au patriarche Alexis, en date du 29 Juin. Nous reproduisons les principaux passages de sa missive.

« ... L'affliction qu'éprouve Votre Béatitude devant les effusions de sang qui se poursuivent en Grèce depuis longtemps est compréhensible. Toutefois, il résulte de Sa lettre que ni l'étendue, ni la

(1) Cfr *Ekklesia* 15 juillet, pp. 209-210.

signification des événements qui se passent chez nous ne sont connus d'Elle. La triste vérité n'a pas trouvé, semble-t-il, le moyen de briser les barrières qui vous entourent pour parvenir jusqu'à votre âme chrétienne. Cette vérité est qu'en Grèce une petite minorité bien organisée se révolte contre l'État légitime et cherche à dominer le pays par une violence implacable et cruelle. Elle trouve, pour l'aider, le concours illimité des gouvernements des pays voisins.

« Dans sa prétention et son effort de dominer par la violence, cette minorité a commencé la première à répandre le sang fraternel et à commettre des crimes effrayants et indescriptibles. Des exécutions systématiques de populations innocentes eurent lieu et continuent d'avoir lieu ; des femmes furent égorgées après que leurs membres eussent été coupés un à un ; des enfants furent déchiquetés sous les yeux de leurs parents ; des vierges furent enlevées et violées ; des prêtres furent crucifiés et d'autres furent exécutés après avoir enduré le martyre. Des otages furent retenus par milliers, dont beaucoup ne revinrent jamais ; dernièrement commença la mise en œuvre du recrutement forcé des garçons et de l'enlèvement des petits enfants des bras de leurs mères, attentats que le peuple grec eut à endurer jadis, à la sombre époque de la domination des sultans ». L'Archevêque décrit ensuite les incendies d'immeubles qui ravagèrent le pays, la profanation des églises, le grand nombre des réfugiés, un demi million, ruinés par les attentats. Il continue :

« Devant cette insatiable sauvagerie, la grande majorité du peuple grec se groupe autour du gouvernement légitime et se défend avec une foi invincible dans la justice du combat pour ses droits les plus sacrés.

« Pourtant l'efficacité de la propagande dirigée par la minorité qui déforme les faits et voile la vérité, a permis de créer dans quelques cercles mal informés hors du pays l'impression qu'il s'agit ici d'une guerre civile comme les autres, où, dans des conditions égales, l'anéantissement réciproque est recherché. Ceci est complètement faux. Si des attaques contre des populations rurales, sans armes et tranquilles, occupées à leurs travaux pacifiques peuvent être appelées guerre civile, alors seulement nous en connaîtrions une en Grèce ».

La lettre de Mgr Damaskinos détaille ensuite l'action du gouvernement hellénique : il n'a pas usé du système des otages ; les exécutions qui ont eu lieu n'ont été ordonnées qu'après qu'une procédure judiciaire ait statué de la culpabilité grave des délinquants ; par trois fois le gouvernement a fait appel à la miséricorde et a promis l'amnistie pour tous les combattants ; puis elle conclut :

« Tel est le jugement, équitable et objectif qu'il faut porter sur les événements de Grèce. L'Église travaille de toutes ses forces à la pacification et à la réconciliation, ainsi qu'elle en a le devoir. Pourtant, elle se heurte à un refus absolu de la part des révoltés ; elle rencontre en outre un profond mépris de la religion chrétienne, parce que les chefs de la rébellion appartiennent aux fanatiques adeptes du matérialisme, aux persécuteurs de la religion, à ceux-là que Votre Béatitude connaît depuis longtemps et que nous connaissons à notre tour ».

Mgr Damaskinos termine cette forte réponse sur des paroles d'espoir et prie le Patriarche de croire à ses sentiments fraternels.

Ajoutons que le Synode de la hiérarchie du royaume de Grèce convoqué le 5 juillet à Athènes a pris connaissance de la correspondance échangée avec le patriarche Alexis ; il a approuvé à l'unanimité la réponse du chef de l'Église hellène et, s'il a compris le défaut d'information du prélat russe, il s'est étonné du ton véhément de sa lettre.

Allemagne. — Près d'Altenbeeken en Westphalie, quelques MOINES STUDITES, réfugiés d'Univ, Galicie orientale, ont trouvé un modeste refuge.

Un correspondant orthodoxe nous écrit qu'au cours d'un voyage dans le pays il a constaté que des étudiants allemands en théologie qui avaient été en URSS pendant la guerre, ont réussi à distinguer ce qui y reste de la « Sainte Russie », d'avec ce qui y appartient à l'athéisme militant. Ils ont découvert ainsi la TRADITION CHRÉTIENNE ORIENTALE, laquelle pourra, d'après eux, apporter une contribution importante à la crise du christianisme en Occident. Cette interaction entre l'Orient et l'Occident chrétiens est, nous écrit-il, un des résultats les plus inattendus de la guerre.

Le même correspondant a visité la « MAISON DU BON SAMARITAIN » à Munich organisée par un prêtre de la juridiction de Mgr Anastase ; il y a admiré les nombreuses activités : congrégation d'infirmières, École supérieure,

dispensaire, département de service social, bureau d'éditions, cantine, etc. D'après lui encore le MOUVEMENT CHRÉTIEN DES ÉTUDIANTS RUSSES fait un admirable travail parmi les D. P. Celui-ci serait une clé qu'on aurait tort de ne pas employer « pour ouvrir la porte de l'avenir ».

Péninsule ibérique. — Dans *LC* du 1 août, le Dr. J. A. F. Gregg, archevêque anglican d'Armagh, apporte des renseignements intéressants sur les COMMUNAUTÉS ÉPISCOPALIENNES RÉFORMÉES d'ESPAGNE et de PORTUGAL, lesquelles ont toujours eu des relations suivies avec l'anglicanisme irlandais.

Relations interconfessionnelles.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS.

L'édition française de la revue UNITAS vient de paraître (août 1948).

Le numéro qui se présente très bien contient une lettre liminaire de S. Ém. le CARDINAL TISSERANT, des articles déjà signalés ici même dans leur édition italienne et une Chronique comprenant « Les Églises orientales séparées » et « Les communautés séparées d'Occident ». Une bonne Bibliographie termine le fascicule.

Le R. P. TYSZKIEWICZ expose quelques réflexions de méthodologie unioniste, exclusivement en ce qui concerne l'Orient séparé et au point de vue psychologique, dans un article *Le vie dell'Unione* (*Unitas*, 1948, N° 2, p. 85-102).

Relevons y une phrase significative : « il n'y a pas à craindre pour l'intégrité du catholicisme, parce que toute valeur positive de la pravoslavie se retrouve dans le catholicisme, sinon en acte, au moins en puissance » p. 36. Dans une note finale l'A. se demande si *Unitas* ne va pas ouvrir une enquête sur les méthodes de travail unioniste, sujet important et délicat ; on pourrait arriver ainsi par des efforts communs à un programme d'action unioniste.

Le R. P. M. PRIBILLA, S. J., vient de publier une petite

brochure DIE UNA SANCTA BEWEGUNG. *Eine erste Einführung* (cfr Chronique 1947, p. 322-324) :

Les divisions entre chrétiens ne sont nulle part aussi sensibles qu'en Allemagne. Il était donc tout naturel que là aussi naissent des initiatives unionistes spécialement vivantes. Le mouvement *Una Sancta* en est une, sans doute modeste et destinée plutôt à une élite, mais très heureusement composée de trois éléments qui s'équilibrent : la collaboration dans le domaine social, le travail théologique de rapprochement qui se fait en pleine clarté et avec l'amour de la vérité, et la prière en commun. Un des buts de la brochure est de répondre à des critiques faites au Mouvement.

Le Mouvement est surtout actif en Allemagne et en Suisse. Il a réuni une CONFÉRENCE A SEESHAUPT (Bavière) du 26 au 29 juin. L'assistance composée de catholiques, orthodoxes, vieux-catholiques et protestants, était par suite de circonstances imprévues, moins nombreuse qu'elle ne devait l'être, mais le succès n'en fut pas moins grand, et les problèmes qu'on groupa autour du renouveau chrétien comme condition fondamentale pour la réunion, furent traités avec profondeur. Le professeur L. Zander, bien connu des lecteurs d'*Irénikon*, qui était un des représentants de l'Église orthodoxe, exprime dans un compte-rendu de la réunion, le plaisir œcuménique qu'il trouva à rencontrer des frères à vie mystique et sacramentelle intense, d'une érudition raffinée, d'un esprit large, et animés d'intérêt pour d'autres traditions chrétiennes.

A l'occasion du septième CENTENAIRE de la CATHÉDRALE DE COLOGNE, le Dr. H. Lilje, Landesbischof luthérien de Hanovre, prononça un discours, dans lequel il exprima l'opinion que catholiques et protestants étaient unis non seulement par leur passé, mais également dans le monde contemporain pour y faire reconnaître la royauté du Christ.

Selon son habitude, *IKZ*, 1948, nº 2, donne d'intéressantes nouvelles sur les RELATIONS entre CATHOLIQUES ET PROTESTANTS en Allemagne.

A la mi-septembre, à BOLOGNE, se tint sous la présidence de S. Ém. le cardinal-archevêque, une SEMAINE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE. Nous comptons en publier bientôt une recension plus détaillée.

A la veille de la conférence de Lambeth, dans *CT* du 9 juillet, le chanoine J. A. Douglas, ancien secrétaire général du Conseil pour les relations étrangères de l'Église d'Angleterre, a publié deux LETTRES de feu WILLIAM TEMPLE, alors archevêque de Cantorbéry, au délégué apostolique en Angleterre, S. Exc. Mgr Godfrey.

Écrites en 1943, à un moment de la guerre spécialement pénible pour le Saint-Siège, elles avaient eu pour but de lui exprimer la sympathie de l'Archevêque et de lui demander s'il jugeait possible la collaboration entre eux dans le domaine social. En ce faisant, écrit le chanoine D., Temple avait conscience du rôle que pouvait jouer un archevêque de Cantorbéry dans l'atmosphère générale de la chrétienté et de l'impossibilité d'une réunion vraiment chrétienne dont Rome fût absente. A la fin de sa vie T. avait désiré qu'un groupe de théologiens anglicans et catholiques fît une déclaration commune à propos de la Loi naturelle comme base indispensable pour la vie des nations. Quant aux questions dogmatiques, il ne désirait pas qu'on en discutât du côté anglican autrement qu'en fonction de la position anglicane centrale. Dès la réception de ses lettres à Rome, le Délégué apostolique avait signifié à l'Archevêque qu'il ne voyait pas d'obstacle à la publication de ces lettres. Le chanoine D. hésita cependant à le faire à cause des circonstances d'alors. Il reconnaît maintenant pouvoir s'être trompé, assume toute la responsabilité pour le retard, et, en les publiant, il considère faire son devoir envers le défunt archevêque, l'Église de Dieu et l'humanité.

L'éditorial du *CT* considère que ces lettres publiées trop tardivement sont historiques en tant que geste unique depuis la rupture du XVI[e] siècle entre Rome et Cantorbéry, et un pas en avant comparativement aux Conversations de Malines. Il souhaite que l'effort qu'elles constituent ne reste pas vain et que quelqu'un se trouve pour le prolonger, malgré la difficulté de la chose.

« Bien que la porte pour des relations meillenres entre Rome l'anglicanisme semble avoir été verrouillée et cadenassée, tous les chrétiens de bonne volonté, quelle que soit leur allégeance, doivent désirer de continuer à frapper jusqu'à ce qu'elle s'ouvre d'elle-même, comme la porte que Pierre traversa pour retourner chez ses compagnons » (p. 384). Le même journal du 16 juillet, p. 401, publie une correspondance qui souligne que T. ne reçut en son temps aucune réponse de Rome. Il ne s'agirait donc pas d'une porte mais plutôt d'une muraille qui ne tombera qu'au son de la dernière trompette.

SOEPI, Nº 30, rapporte un singulier commentaire de l'évêque luthérien WURM sur le récent MONITUM du Saint-Office ; le décret serait, d'après lui, la preuve du terrible fardeau qu'est la Tradition catholique et signifierait de la part de l'Église catholique ou bien une conscience de force, ou bien au contraire de faiblesse.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. *IKZ*, 1948, nº 2, p. 73-77 contient un article de J. KALOGIRU : DIE ORTHODOXE KIRCHE IM LICHTE DER ÖKUMENISCHEN BEWEGUNG.

L'article est un fragment d'un ouvrage plus considérable écrit en allemand et encore inédit, traitant du changement survenu dans la manière des théologiens protestants et surtout luthériens, de juger l'Église orthodoxe. Dans la présente étude l'A. rappelle les déclarations séparées que firent les délégués orthodoxes aux conférences de Stockholm, Lausanne et Édimbourg ; il mentionne aussi la contribution des théologiens orthodoxes (p. ex. de S. Zankov) à l'élaboration d'une sociologie chrétienne. Il conclut que le rôle œcuménique principal appartient par suite des circonstances de l'heure actuelle, à l'Église de Grèce et aux autres patriarcats libres, et que l'Orthodoxie de même que les autres Églises appelées œcuméniquement « catholiques », devraient approfondir l'idée de l'Église, qui est maintenant à l'ordre du jour du Mouvement œcuménique.

LE CONCILE INTERORTHODOXE DE MOSCOU dont il a été parlé plus haut, a émis trois DÉCLARATIONS concernant les RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES. On peut les trouver in extenso et en traduction anglaise dans *CT*

du 3 septembre (1). La première a rapport à la « QUESTION ŒCUMÉNIQUE ».

L'Église orthodoxe, y est il dit, est sollicitée de deux côtés en faveur de fins séculières : d'une part, par les autorités de l'Église catholique romaine et de l'autre, par le protestantisme. Cette situation constitue pour l'Orthodoxie une tentation de s'écarter de la recherche du Royaume de Dieu, et de s'engager dans le domaine de la politique, qui lui est étranger. Après ce préambule, on passe à cinq considérants :

1) L'organisation actuelle d'un « Conseil œcuménique des Églises » en vue d'une Église œcuménique, ne correspond pas à l'idéal du christianisme et aux tâches de l'Église du Christ, comme les comprend l'Église orthodoxe.

2) Les initiatives dans le domaine social et politique montrent que l'œcuménisme a succombé à la tentation séculière que le Christ avait rejetée au désert.

3) Dans son stade actuel l'œcuménisme a quitté la voie salutaire de l'union dans la Sainte Église, pour prendre la voie plus facile des activités sociales, économiques et même politiques. Il prétend donc construire l'appareil nouveau et extérieur de l'« Église œcuménique », en tant qu'une institution dans l'État et exerçant des influences séculières.

4) La voie de l'Union par la grâce dans le domaine dogmatique, a été abandonnée.

5) En ne demandant plus comme base doctrinale, que la seule reconnaissance de Jésus-Christ comme Seigneur, l'œcuménisme a abaissé la doctrine chrétienne au niveau de la foi, laquelle, comme dit l'Écriture, est accessible même aux démons.

Vu ces considérants, il a été résolu d'informer le Conseil œcuménique que toutes les Églises orthodoxes locales, membres du Concile, se sentent obligées de refuser la participation au Mouvement œcuménique dans son plan actuel.

La deuxième résolution concerne la VALIDITÉ DE LA HIÉRARCHIE ANGLICANE.

On commence par exprimer des sentiments de bienveillance et d'amour pour les chrétiens anglicans dans leurs efforts pour faire reconnaître la validité de leur hiérarchie.

(1) Le texte russe se trouve dans un N° spécial du *ŽMP*.

Suivent les résolutions :

1) La doctrine anglicane officielle sur les sacrements et surtout celle sur le sacrement de l'Ordre, condition préalable à la reconnaissance des Ordres anglicans, ne peut être acceptée par l'Église orthodoxe.

2) Le problème de ces Ordres ne peut être envisagé qu'en connexion avec celui de l'unité de la foi et de confession entre l'anglicanisme et l'Église orthodoxe. Mais pour cela un document anglican autorisé serait nécessaire. On souhaite qu'il corrige la doctrine sacramentelle anglicane.

3) On exprime la sympathie envers le désir de beaucoup d'anglicans de rentrer en communion avec l'Église universelle et on répète que la reconnaissance des Ordres anglicans, et ceci par principe d'« économie », ne pourra se faire qu'après l'unité doctrinale de l'anglicanisme avec l'Orthodoxie.

La troisième résolution concerne le problème : « LE VATICAN ET L'ÉGLISE ORTHODOXE » dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est à l'antipode de l'esprit irénique.

Elle répète d'anciennes calomnies de la polémique anticatholique, en y ajoutant les accusations de la presse soviétique contre le Vatican qui serait le « centre du fascisme et des complots antislaves ».

Des directives pratiques en découlent. Nous les trouvons dans une source privée digne de foi et les donnons in extenso :

La présente assemblée soucieuse de conserver la pureté de doctrine et de foi de l'Orthodoxie universelle, considère du devoir des chrétiens orthodoxes-orientaux, d'expliquer à tous les fidèles de l'Église catholique-romaine l'erreur du papisme. Elle croit la réalisation de ce but possible grâce à un travail d'instruction orthodoxe, au premier chef dans les pays dans lesquels en ce moment le papisme est le plus actif.

Cette activité prendra les formes suivantes :

1) Une édition massive de littérature missionnaire orthodoxe, monographies, brochures, articles écrits dans la langue du pays auquel ces publications sont destinées.

2) Des représentants des Églises autocéphales orthodoxes utiliseront la T. S. F. pour montrer les côtés défavorables des nouvelles encycliques papales, des activités du Vatican, etc.

3) On réunira des congrès de représentants tant clercs que laïcs, des Églises orthodoxes autocéphales.

4) Tout lieu de culte à l'étranger sera muni d'une bibliothèque de littérature missionnaire et généralement orthodoxe, bien choisie ; on y organisera des conférences publiques et des causeries pour les communautés orthodoxes.

5) On publiera une revue internationale pour passer en revue la vie des Églises contemporaines.

6) Dans tous les pays où opère la propagande catholique, on se livrera à un travail qui expliquera que les catholiques ne doivent pas, envers l'Église orthodoxe, jouir de privilèges, aussi bien dans le domaine de l'action sociale : instruction et bienfaisance — que dans celui du bien-être et de la stabilité de la vie ecclésiastique intérieure, discipline, formation et entretien des clercs — que de l'Église en général.

ŽMP, N° 4, contient un article LA PAPAUTÉ ET L'ÉGLISE ORTHODOXE de la main du recteur de l'Académie théologique de Moscou, Mgr Hermogène. Il est un spécimen de l'« information » anticatholique que la résolution encourage et il a paru en édition française.

Enfin, c'est encore dans *CT* du 17 septembre cette fois, qu'on peut trouver un APPEL POUR L'UNITÉ. Nous n'en avons pas pu nous procurer le texte original.

Il commence par rappeler les efforts louables pour l'Unité qui se sont produits dans le monde chrétien ; ensuite il passe à l'exposé de la conception orthodoxe de l'Unité chrétienne en citant le texte : « *Magna veritas et praevalebit* ». L'Église étant une société divino-humaine, est d'un genre différent de toute autre société humaine. Elle est d'abord sainte, et ensuite une, parce que n'ayant qu'une source de sainteté : Jésus-Christ ; elle est catholique dans le sens d'intégralité ; elle est apostolique parce que le Seigneur a donné ses dons au collège apostolique.

On passe ensuite en revue les doctrines sur l'Unité : dans l'Église romaine (héritière de l'État romain elle admet une double unité, visible et invisible), dans l'Église anglicane (tout en ayant rejeté la conception romaine, elle a aussi rejeté l'apostolicité, et a dogmatisé l'union de l'Église et de l'État), dans le Mouvement œcuménique. On lui reconnaît cependant des valeurs positives (réaction contre

l'individualisme protestant et désir intense d'Unité), mais on répète les critiques que nous avons relatées plus haut (ajoutons-y la mention de l'opposition du Mouvement œcuménique à l'Église romaine). Les buts sociaux et économiques ne sont pas mauvais en soi, est-il dit, mais ils font oublier que l'homme ne vit pas seulement de pain : le Mouvement œcuménique est devenu une organisation charitable qui tâche d'acheter les âmes des hommes à l'aide de la charité ; c'est dans ce sens qu'il s'associe à la politique dirigée contre ceux qui confessent la foi orthodoxe.

Voilà les raisons pour lesquelles les Églises orthodoxes présentes ne peuvent approuver les menées unionistes, ni celles de Rome, ni non plus, celles du Mouvement œcuménique ; les aider serait empêcher l'union des Églises et briser avec l'unité apostolique, car l'accord avec Rome demanderait le refus de la plénitude de grâce à chaque Église locale, et l'accord avec les milieux œcuméniques équivaudrait, pour des avantages matériels, à briser avec la succession apostolique. Il existe une seule voie véritable — la voie du retour à l'Église indivise. C'est en la suivant que les confessions occidentales se rapprocheront de l'Église orthodoxe et s'uniront à elle. Celle-ci a toujours considéré que son devoir le plus sacré était de conserver la doctrine de l'Église du Christ qui est indivisible. L'appel se termine par une invitation à la prière. L'éditorial du même *CT*, p. 526, souhaite, en conclusion de ces attitudes unionistes de l'assemblée de Moscou, qu'un comité constitué de théologiens autorisés expose la position anglicane authentique dans ce domaine. Plus haut, à la p. 494, le même organe déclare ne pouvoir reconnaître la prétention de l'Église orthodoxe à être la seule Église du Christ tout comme elle ne peut reconnaître celle de Rome.

Il est assez remarquable, croyons-nous, que l'appel, à la différence des résolutions précédentes exception faite de celle concernant l'Église catholique, accuse des visées politiques.

A l'occasion du cinquième centenaire de l'indépendance de l'Église orthodoxe russe, l'ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY, au nom de la conférence de Lambeth, a envoyé au PATRIARCHE ALEXIS une lettre de félicitations où sont rappelées les gloires de cette Église (grands évêques, grands saints, grands théologiens avec Chomjakov en tête).

La présence en Angleterre de nombreux D. P. orientaux y a posé la question de l'administration des sacrements. On a nommé une COMMISSION MIXTE orthodoxo-anglicane sous la présidence du Dr. H. Buxton, ancien évêque de Gibraltar, pour étudier la question.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. Du 21 au 25 juin s'est tenue à Farnham Castle, Farnham, Surrey (Angleterre) la INTERNATIONAL PRIESTS' CONVENTION, qui aurait dû se réunir en 1940 et qui avait été alors préparée par une série d'études dont *Ir* a rendu compte en son temps (1). Elle l'a été maintenant par une brochure : *Truth, Unity and Concord.* 15 provinces anglicanes étaient représentées par 52 délégués, venant d'aussi loin que l'Afrique du Sud, la Nouvelle Zélande, la Chine etc. Son président était l'évêque anglican de Chicago, le Dr. W. E. Conkling. Ce fut comme une espèce de conférence de Lambeth pour ministres du second degré, ayant pour sujet d'étude la Nature de l'Église et son Unité.

En voici quelques éléments : on distingue entre l'Église locale et l'Église universelle ; on insiste sur la nécessité des sacrements pour l'« Unité catholique » ; on expose la catholicité essentielle de l'Église anglicane ; sont donnés ensuite les principes d'Unité : il y est dit qu'aucune communion catholique ne peut se soumettre à une autre sans nier pour cela sa propre catholicité, et que le but du travail d'union ne peut être une fédération lâche d'Églises sur la base d'un commun dénominateur. Le discours de Cambridge du Dr. Fisher (Chronique 1947, p. 98) est pris à partie, l'épiscopat n'ayant pas de sens en dehors d'un ordre catholique et des sacrements. Enfin l'administration des sacrements dans l'Église anglicane par d'anciens ministres anglicans passés à l'Église de l'Inde méridionale est considéré comme illicite, sauf dans des cas exceptionnels, laissés au jugement de l'ordinaire (cfr Chronique 1947, p. 439).

Parmi les nombreux PLANS ANGLICANS D'UNION dont nous avons parlé à maintes reprises, ajoutons celui qu'on

---

(1) *Ir.*, 1937, p. 102.

est train d'élaborer en AUSTRALIE et qui a reçu l'approbation d'une autorité anglo-catholique aussi importante que le Dr. Wand, évêque de Londres et ancien archevêque de Brisbane. On y vise non plus à l'union, mais seulement à une administration réciproque des sacrements (1). Certains milieux anglicans ressentent des APPRÉHENSIONS envers le MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE à cause de son caractère protestant. *CT* du 13 août, p. 457, publie la lettre d'un étudiant anglican en théologie qui avait participé à une conférence à l'Institut œcuménique de Bossey.

Il croit que ces craintes n'ont pas de chance de se réaliser tant que les anglicans continueront à participer à ce Mouvement. Leur abstention au contraire pourrait être désastreuse à cet égard.

Les ÉGLISES VIEILLES-CATHOLIQUES d'Europe ont tenu leur 15[me] congrès international à Hilversum à la mi-août ; y assistaient des représentants de l'Orthodoxie et de l'anglicanisme. Leur présence a été un encouragement pour les congressistes, écrit *CT* du 3 septembre, dans leur conviction que leur communion est sur le continent européen le seul représentant d'un « catholicisme non papal ».

La Fédération luthérienne mondiale publie une revue trimestrielle THE LUTHERAN WORLD REVIEW (on prévoit aussi une édition allemande). Elle a pour but de faire sortir les luthériens de leur isolement et faire connaître le luthéranisme aux autres chrétiens.

Du 14 au 18 août le Dr. G. Rosendal a réuni encore une fois une CONFÉRENCE ŒCUMÉNIQUE A OSBY (Suède), mais avec des modalités un peu nouvelles pour éviter tout ce qui pouvait paraître une *Communicatio in sacris* que certains membres ne pouvaient admettre (2). Le sujet à l'étude était les Sacrements.

Prague a été du 26 au 29 juin le siège d'un congrès de

(1) *CT* du 25 juin p. 358.
(2) Cfr *Ir.*, 1948, p. 220 suiv.

PROTESTANTS ÉVANGÉLIQUES SLAVES tenu à l'instigation de l'« Union de Constance » (hussite) et auquel assistaient des délégués baptistes venant de URSS. *T* du 10 juillet commente ce fait ainsi : tout comme pour le congrès panorthodoxe de Moscou, les Soviets utilisent aussi les protestants à leurs fins politiques.

Nous avons mentionné dans notre Chronique, p. 91, l'« ÉGLISE INDÉPENDANTE DES PHILIPPINES ». Ses trois évêques, dont deux avaient été préalablement ordonnés à la prêtrise anglicane, ont été consacrés par des évêques anglicans le 7 avril passé. Il existe là bas une minorité communisante qui rejette la prétendue inféodation à l'épiscopalisme américain et qui a obtenu récemment le soutien de la Cour de justice de Manille. *IKZ* 1948, N° 2, donne un intéressant aperçu historique de toute l'affaire, passablement compliquée.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Nous nous abstenons délibérément, en attendant l'article promis par le R. P. Florovsky, de fournir des informations sur la première assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises qui a eu lieu à Amsterdam du 22 août au 4 septembre.

A la suite des résolutions du concile de Moscou qui ont été citées plus haut, *SOEPI*, n° 30, publie une mise au point qui concerne d'ailleurs leur texte donné par la propagande soviétique.

Au préalable une correspondance avait été, nous dit-on, échangée entre le patriarcat de Moscou et le Conseil œcuménique dans des termes fraternels et étrangers à toute politique. On conclut par le rappel du caractère purement ecclésiastique du Conseil « dont l'activité et le témoignage se fondent exclusivement sur la vérité chrétienne et sur des motifs chrétiens ». Il se refuse à être exploité dans un but politique quelconque.

Lors de sa réunion des 10 et 11 mars, le Comité exécutif de l'ALLIANCE MONDIALE POUR L'AMITIÉ INTERNATIONALE PAR LES ÉGLISES a décidé de dissoudre cette organisation, la plus ancienne dans le Mouvement œcuménique. Les raisons qui ont inspiré cette importante résolution sont les suivantes : Plusieurs Alliances nationales, membres de l'Alliance universelle, ont cessé d'existé par suite de diverses circonstances, dont la création de la Commission pour les affaires internationales qui a reçu des attributions semblables à celles de l'Alliance.

SOEPI N° 30 publie un projet de constitution de la COMMISSION MONDIALE DE LA JEUNESSE CHRÉTIENNE créée par les grands organismes œcuméniques. Sa tâche est de proclamer le message de Jésus-Christ, de façon que ceux qui le reçoivent comme Seigneur et Sauveur « deviennent des membres engagés et actifs de leur Église, qu'ils aient la vision de la communauté chrétienne universelle et un sens renouvelé de leur responsabilité dans leur travail et dans la société ».

15 SEPTEMBRE 1948.

Courte Bibliographie.

A. BRUNELLO. — *La Sante Sede e l'Unione delle Chiese. L'opera di Leone XIII* (à suivre). Unitas, 1948, N° 2, 124-143.

E. CHAVAZ. — *Situation du protestantisme en Espagne.* La Vie intell., juillet 1948, 6-36.

F. DVORNIK. — *The Photian Schism in Western and Eastern Tradition.* Review of Politics, 1948, N° 3, 310-331.

J. GILL. — *La Chiesa nel Sud India.* Unitas, 1948, N° 2, 109-123.

G. HOFMANN, S. J. — *Ivo von Chartres über Photios.* Orient. Christiana Per., 1948, N° 1-2, 105-137.

B. SCHULTZE. — *Chomjakows Lehre über die Eucharistie.* Ibid., 138-161.

Le Christianisme social, mai-juin 1948, est tout entier consacré à la préparation de la conférence d'Amsterdam.

Notes et Documents.

Note sur le P. Quesnel et sur l'Ecclésiologie de Port-Royal.

(suite et fin).

On peut s'attacher d'abord, étant donné qu'ils constituent une mise au point d'interprétations malveillantes, aux textes où l'appartenance des pécheurs à l'Église, Corps du Christ, est nettement et clairement affirmée. « Cet état de mort, dit Arnauld, n'empêche pas qu'ils ne soient unis au corps de l'Église par la profession de la foi et la participation des Sacrements, comme une chair morte et gangrénée peut encore être jointe à un corps vivant, quoiqu'elle n'ait plus de part à sa vie » (*Impiété de la Morale*, p. 224). Et de même dans Nicole : « On fait voir que, soit qu'on considère la vraie Église comme composée de bons et de méchants unis entre eux par la profession de la vraie foi, et l'attachement aux légitimes pasteurs, soit qu'on la regarde comme la société des justes unis en une même société extérieure avec quantité de méchants par la profession de la vraie foi et l'attachement aux légitimes pasteurs, cette vraie Église est toujours visible par ses pasteurs, par ses ministres et par sa communion » (*Symbole*, p. 350).

Mais c'est d'abord et surtout dans le P. Quesnel que nous ferons la plus ample moisson de textes de ce genre. Comme bien l'on peut penser, les rédacteurs des Hexaples les ont tous soigneusement relevés et quiconque voudrait en voir la collection complète les trouverait dans la XIe partie, p. 569 et suiv., dans la 5e colonne. Qu'il nous suffise d'en citer deux ou trois parmi les plus caractéristiques. Par exemple, dans le commentaire sur *Marc* II, 3 : « ...image de la charité universelle de l'Église, qui porte les pécheurs dans son sein et les offre sans cesse à Dieu par Jésus-Christ », dans celui sur *Actes* VI : « L'Église renfermant des justes et des méchants, il faut avoir de quoi édifier les uns, et de quoi intimider les autres », — dans celui sur *Jean* II. 19 : « Tous ceux qui sont dans l'Église sont de l'Église visible, quoi qu'ils ne soient pas du nombre des saints et des élus ; elle a des membres vivants, mais elle a aussi

des membres pourris et de mauvaises humeurs. La tentation les fait connaître : les élus sont mêlés en cette vie avec les réprouvés ». Et dans le long mémoire justificatif que composa le P. Quesnel à l'usage de l'assemblée du Clergé, on trouverait mainte affirmation de la même netteté et de la même force.

Mais, en même temps que cette appartenance des pécheurs à l'Église est clairement affirmée, sans équivoque, le problème de la sainteté de l'Église se pose pour les théologiens de Port-Royal avec une intense acuité, et en cela ils sont bien augustiniens. Eux qui, de la nature humaine, ont une vue d'un pessimisme sans détours, ont, de la sainteté de l'Église, une conception tellement élevée qu'on se demande comment elle peut être compatible avec la présence de membres pécheurs. Aussi reprennent-ils très volontiers les formules de saint Augustin, disant que les pécheurs sont dans l'Église, mais non de l'Église (NICOLE, *Symbole*, T. II, p 332). En commentant *Col.* I. 24, Nicolas Fontaine note que « son Corps s'accomplit tous les jours dans chaque élu » (*Explication du N. T.*, T. II, p. 286). C'est dans cette perspective également qu'il faut comprendre les phrases du P. Quesnel incriminées par la Bulle *Unigenitus*, et c'est en fonction de la sainteté de l'Église que, dans ses notes sur *Hébr.* XII, 23, il la définit comme comprenant « tous les saint Anges, tous les justes et tous les élus de la terre et de tous les siècles », sans mentionner les pécheurs, ce que Bossuet, qui cite ce passage, estime parfaitement orthodoxe. Et certes il était hors de la pensée de Port-Royal de faire entrer les pécheurs comme tels dans une définition de l'Église. « Il est néanmoins inoui et ridicule, écrit le P. Quesnel, de vouloir faire entrer les méchants dans la définition de l'Église. Car il n'est point de son essence qu'il y ait des méchants dans son sein ; c'est comme par accident et contre le premier dessein de Dieu qu'ils y sont mêlés avec les bons. Ils ne sont dans le corps mystique que comme les mauvaises humeurs dans le corps humain, selon la pensée et l'expression de saint Augustin » (*Protestation*, p 57).

L'existence de l'antinomie augustinienne étant bien et dûment constatée, il importe de voir maintenant quelle en fut la solution essentiellement port-royaliste. Elle n'est pas tellement malaisée à découvrir. Certes il est dit des justes qu'ils appartiennent au Corps du Christ, mais cela est dit aussi des pécheurs. Va-t-il s'agir alors de la même réalité, du même mode d'appartenance, dans les deux cas ? Assurément non, on le peut prévoir. Rien n'est plus étranger au comportement doctrinal de Port-Royal qu'un bas

égalitarisme du salut, et tout spécialement le fait de mettre sur le même plan dans l'Église les justes et les pécheurs. Tous ses auteurs eurent un sens suraigu de la grâce et du péché considérés non comme des actes transitoires, mais comme des états permanents du fidèle, entre lesquels la présence ou l'absence de la Charité crée un abîme, franchissable dans un sens et infranchissable dans l'autre par les seuls moyens humains. Peut-être l'une des clefs de leur théologie est-elle là. Par conséquent, entre les deux modes possibles d'appartenance à l'Église, il n'y aura pas seulement une différence de degré, mais une différence de nature, et le plus élevé sera tellement transcendant à l'égard de l'autre que ce dernier paraîtra par comparaison négligeable. Si bien qu'on ne trahira pas la vérité quand l'on envisagera la manière la plus parfaite d'appartenir au Corps du Christ sans même parler de l'autre, tellement l'on peut alors la considérer comme inexistante, puisqu'elle ne suffit point au salut, qui est la fin même de l'Église. Mais l'on ne trahira point cette vérité non plus lorsque, parlant des pécheurs pris comme tels, l'on pensera pour eux à la manière imparfaite, mais réelle tout de même, dont ils peuvent appartenir à ce même corps, Il reste maintenant à préciser ce que sont exactement ces deux modes d'appartenance.

Le mode inférieur, non salvifique, celui qu'on pourrait qualifier d'appartenance imparfaite, c'est l'appartenance à l'Église Corps du Christ par la foi, et la foi seule. Tous les théologiens de Port-Royal s'accordent à reconnaître que la foi y suffit, voire même à la limite cette foi purement extérieure manifestée par la pratique du culte, alors même que l'adhésion intérieure n'y correspond plus : c'est ce que dit formellement Arnauld dans un passage de sa réponse sur la 1re proposition de M. Steyaert, qui sera cité plus bas. C'est en ce sens que le P. Quesnel peut écrire : « C'est par la foi qu'on devient partie du troupeau, qu'on s'unit au pasteur, qu'on entre dans la bergerie. » (*Jean* X, 26). C'est donc ici la manière propre, réelle bien qu'imparfaite, suivant laquelle les pécheurs appartiennent au Corps du Christ.

Tout autre est le mode supérieur, éminemment salvifique, qui mérite le nom d'appartenance parfaite et suivant lequel on appartient au Corps du Christ par la foi jointe à la charité. Il n'est point seulement, répétons-le, un prolongement du premier et comme un degré plus élevé : l'adjonction de la charité en fait une réalité essentiellement autre. Et ainsi nous retrouvons ce rôle suréminent de la charité, si cher à la spiritualité de Port-Royal. Le P. Quesnel

lui-même a exalté cette charité « qui seule fait chrétiennement les actions chrétiennes » en des termes dont la ferveur doit avoir effarouché et que la Bulle a censurés. Il est permis, malgré tout, de regretter un peu la condamnation d'une formule comme celle-ci : « La foi justifie quand elle opère, mais elle n'opère que quand elle est jointe à la charité. » (*Actes* XIII, 30). C'est ici la vraie manière d'appartenir au Corps du Christ comme un membre vivant, alors que l'autre manière lui donne seulement ces membres « morts », « pourris et gangrénés », dont il a été question dans les textes cités plus haut.

L'on est en droit, présentement, d'attendre les textes qui illustrent ce tournant capital de la doctrine. Certes ils ne manquent point : seul le choix est quelque peu embarrassant. Il faut néanmoins placer en tête ce passage de la réponse à M. Steyaert, auquel l'on faisait allusion plus haut, et que je cite d'après les *Œuvres Complètes* d'Arnauld, T. X, p. 401 : « Or il est certain que ceux qui, étant hérétiques en cette manière, demeurent dans la communion de l'Église et font profession de sa foi, sont encore de l'Église de cette manière imparfaite selon laquelle en sont les plus grands pécheurs, qui y sont extérieurement unis par la participation des sacrements et la profession de sa foi, quoiqu'ils n'en soient pas de cette manière parfaite qui ne convient qu'aux membres vivants de Jésus-Christ, unis à lui par la charité. » Et ailleurs il reprend dans le même sens une formule de Bellarmin : « Ce n'est pas de la charité que se prend le nom de fidèles et de chrétiens, mais de la foi ou de la profession de foi » (*Nouvelle défense de la Traduction de Mons*, L. XI, ch. 7). En rapportant une opinion de saint Augustin contre les Donatistes, il dit aussi : « Mais il ne fait point de difficulté de leur accorder qu'il n'y a que les bons qui sont unis ensemble par l'esprit de charité, qui appartiennent proprement à celle qui est la chaste épouse de Jésus-Christ » (*Renversement de la Morale par les Calvinistes*, p. 704). Tout ceci se retrouve fort exactement dans Nicole : « Il est encore certain qu'on peut être dans la communion extérieure de l'Église, y faire profession de la vraie foi et obéir à ses véritables pasteurs sans aucune charité intérieure, et que ceux qui sont dans cet état sont intérieurement séparés des fidèles unis et animés par le Saint-Esprit » (*Symbole*, T. II, p 331).

Nous retrouvons dans le P. Quesnel une pensée analogue, mais chez lui apparaît la distinction entre Corps et Âme de l'Église, qui est peu familière aux autres écrivains de Port-Royal. En fonction

de cela, il considère que les justes appartiennent à la fois au Corps et à l'Âme de l'Église. Il y a sous ce rapport, dans son *Mémoire Justificatif*, un passage lumineux dont la citation s'impose, en dépit de sa longueur : « Il y en a qui sont du Corps de l'Église et non pas de l'Âme, et ce sont ceux qui n'ont aucune vertu intérieure, et qui toutefois font profession de sa foi et participent aux sacrements sous le gouvernement des pasteurs. Ainsi on peut dire d'un homme qu'il est de l'Église parce qu'il est de son Corps, et l'on peut dire aussi qu'il n'est pas, parce qu'il n'est point uni à son Âme et qu'il n'en reçoit nulle influence. Mais, comme l'âme est la principale partie d'un corps vivant et que par conséquent le Saint Esprit et la charité sont ce qu'il y a de plus noble dans l'Église; il est plus vrai de dire que celui qui n'a point de part à l'Âme de l'Église n'est point de son Corps, qu'il n'est vrai qu'il est de l'Église parce qu'il est de son Corps » (*Mémoire*, p. 98).

Ainsi le sens est clair et sans ambiguïté. Les pécheurs font partie du Corps du Christ, qui est l'Église, ils sont équivalemment membres du Christ, membres de l'Église, ce qui est une seule et même chose. Mais, comme ils ne sont point unis à l'Âme de l'Église, que Port-Royal identifie nettement avec le Saint-Esprit, ou plutôt avec son inhabitation dans le fidèle par la charité, ils n'ont point la vie, ils ne sont que des membres morts. Seuls sont membres vivants du corps vivant du Christ les fidèles qui, par la charité, ont en eux l'Esprit de Jésus, l'Âme de l'Église. Tels sont les deux stades possibles de l'appartenance au Corps Mystique, et l'on peut penser que les théologiens de Port-Royal n'en envisagent point d'autre.

Ici se pose alors la question de la relation entre l'élément visible et l'élément invisible, dans cette Église telle que la conçoit Port-Royal. Si le corps vivant du Christ, qui seul mérite vraiment et proprement le nom d'Église, coïncide avec l'union dans la charité, n'aboutit-on pas à cette Église Invisible, telle que l'ont conçue les Réformateurs ?

Dès le XVII[e] siècle, l'objection a été formulée et Port-Royal a dû y répondre. Aussi, nombreux sont les passages où ses théologiens affirment cette visibilité de l'Église et déclarent que seule l'Église hiérarchique est la véritable Église. On peut être sûr que c'est le fond de leur pensée, et il n'y a là rien d'autre qu'une conséquence logique des principes posés plus haut. Car le mode le plus inférieur, le plus imparfait, d'appartenance au Corps du Christ suppose la foi, — à la rigueur même simplement extérieure — ; or jamais Port-Royal n'a entendu ce mot autrement que comme la

foi explicite en l'Église catholique, laquelle suppose de plein droit l'appartenance extérieure et visible à cette Église. D'où la conséquence : même au stade le plus inférieur, seuls les catholiques peuvent avoir droit au titre de membres du Christ.

Rien n'est donc plus en dehors de leurs perspectives que la notion d'un Corps du Christ qui ne se confondrait pas avec l'Église, hiérarchique et visible : jamais Port-Royal n'a imaginé une appartenance à ce Corps des « chrétiens désunis », des membres qui seraient hors du Catholicisme, — à plus forte raison des infidèles de bonne foi. L'opinion peut sembler sévère, de nos jours surtout. Il est hors de doute que, si les gens de Port-Royal eussent, sur bien des points, encouragé les efforts apostoliques contemporains, ils n'eussent point laissé d'être quelque peu surpris par certaines tentatives qui, se parant du beau nom d'œcuménisme, semble viser d'abord et surtout non à convertir les non-catholiques, mais à justifier leur attitude : leur sens aigu de la vérité peut sembler à beaucoup de modernes plus polémique que compréhensif. Non d'ailleurs que Port-Royal ait toujours purement et simplement rejeté tous les non-catholiques dans la damnation : il affirme parfois simplement qu'ils ne sont pas prédestinés de la prédestination ordinaire, qu'ils sont en dehors des voies ordinaires du salut, mais leur salut demeurerait possible à la toute-puissance divine, au moins « ex potentia absoluta ». Seulement, les textes polémiques sont généralement plus catégoriques. Dans son *Traité de l'Unité de l'Église*, contre les calvinistes, Nicole écrit : « Il est très faux que toutes les sectes qui ne détruisent pas le fondement soient des Églises et qu'elles aient des membres vivants. Car ces sectes n'appartenant point, selon tous les Pères, à l'Église catholique, il est impossible qu'elles appartiennent à l'Épouse et au Corps de Jésus-Christ qui est tout renfermé dans l'Église catholique. Or on ne se sauve point hors du Corps de Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ ne sauve que son Corps, « *qui est salvator corporis sui* ». Il ne sauve que son Épouse. Quiconque n'appartient donc point à cette Épouse et à ce Corps ne saurait avoir nulle part au salut. Or ce Corps n'est nulle part que dans l'Église catholique » (p. 127).

Par conséquent l'appartenance au Corps du Christ suppose un élément visible, l'appartenance à l'Église catholique. Quant à l'appartenance parfaite, qui résulte de la charité, elle est en soi invisible, puisqu'elle est le fruit de l'action mystérieuse du Saint-Esprit dans les âmes. Mais, plus que sur ce qualificatif d'invisible, Port-Royal, — et c'est bien de son esprit — , aimera à insister

sur l'aspect inconnaissable de cette appartenance, inconnaissable même pour le fidèle qui ne peut savoir avec certitude s'il appartient en perfection au Corps du Christ par la charité. « On sait, dit Nicole, que l'on est dans l'Église, que l'on est lié de communion avec l'Église ; mais ce qu'on ne sait pas, c'est si ont est vrai membre de l'Église, c'est-à-dire si on a le Saint-Esprit dans son cœur : c'est aussi ce que Dieu n'a pas voulu que l'on sût, parce qu'il a jugé qu'il nous était plus avantageux de l'ignorer, afin de nous tenir par cette ignorance dans l'humilité» (*Symbole*, p. 334).

Ceci explique pourquoi les écrivains de Port-Royal s'appliquent si peu à distinguer l'aspect visible de l'aspect invisible, pourquoi surtout ils prennent si peu de précautions lorsqu'ils parlent de l'aspect invisible : c'est que pour eux l'appartenance invisible et inconnaissable au Corps du Christ suppose, comme une condition *sine qua non*, l'appartenance à l'Église catholique visible, seule véritable. C'est dans cet esprit qu'il faut lire par exemple le commentaire du P. Quesnel sur *I Cor.* XII.

Mais maintenant une dernière question se pose. Outre les deux modes d'appartenance que nous venons de préciser, n'y en aurait-il pas un troisième ? Ne faut-il pas envisager une appartenance plus parfaite, la seule véritablement parfaite, qui serait celle des prédestinés ? Saint Augustin s'était déjà posé la question dans sa controverse avec les Donatistes, et Port-Royal devait nécessairement s'en préoccuper après lui. Mais tous les théologiens du groupe n'y ont pas prêté une égale attention. Nicole, par exemple, semble s'en être peu inquiété. Il faut avouer que beaucoup de passages, plusieurs même parmi ceux que nous avons cités, semblent faire aux prédestinés, aux élus, une place à part dans le Corps Mystique, tel par exemple celui que nous avons extrait des Hexaples et qui fait des élus ses « membres essentiels », « ses vrais membres qui ne la quitteront point ». Ce qui explique finalement l'accusation formulée contre Port-Poyal, de ne constituer l'Église que des seuls prédestinés. La chose vaut d'être examinée.

Il faut se souvenir ici que, dans la langue de Port-Royal, suivant d'ailleurs une conception rigoureusement augustinienne, le mot « juste » a un double sens. D'abord un sens restreint, suivant lequel est juste celui qui possède actuellement le don de la charité, par la présence en lui du Saint-Esprit, donc celui qui, baptisé, n'a pas commis de péchés graves ou les a réparés par la pénitence. Mais le mot a aussi un sens global, total, dans lequel est juste celui qui, à la justice définie comme nous venons de le faire, joint

en outre le don de la persévérance finale, si bien qu'il s'intégrera un jour dans l'Église parfaite, dans la Jérusalem Céleste, et que la préscience divine l'envisage déjà comme tel : en ce second sens, le juste n'est point autre que l'élu, le prédestiné. Toute la question est de savoir si, dans le second mode d'appartenance, qui est celui des justes, le mot doit s'entendre dans le second ou dans le premier sens. Or la question est dirimée par le fait même qu'il existe des passages, du genre de ceux que nous avons cités, qui, parmi les justes, font une mention spéciale des élus, mais considèrent que l'ensemble, justes et élus, appartient au Corps du Christ d'une manière pleine et parfaite. Nous pouvons donc affirmer que la justice conçue au sens restreint suffit à assurer l'appartenance parfaite au Corps Mystique.

Comment maintenant interpréter cette mention spéciale des élus ? Très simplement. Il ne peut s'agir d'un mode particulier d'appartenance à l'Église, puisque le don de la charité réalise déjà à lui seul une appartenance parfaite à laquelle il ne se peut rien ajouter. Mais, à l'intérieur de ce Corps Mystique, les élus constituent déjà la portion de choix, celle qui, aux yeux de Dieu, est déjà sur la terre comme l'anticipation de la Jérusalem Céleste. C'était l'avis des auteurs des Hexaples et c'est aussi celui de Bossuet (cfr *Justification*, p. 92). C'est dans ce même sens que le P. Quesnel dit de l'Église qu'elle comprend tous les justes et les élus de la terre (*Hébr.* XII, 21). Il serait bon de rapporter ici tout au long le chapitre 9 du livre VIII du *Renversement de la Morale*, d'Arnauld, où il explique clairement que même le juste (au premier sens) qui ne persévèrera pas, appartient en perfection à l'Église pendant le temps où il est juste. Peut-être aussi serait-il bon en terminant de rappeler à de modernes commentateurs que, pour Port-Royal, la prédestination n'est pas le fruit de la sombre fantaisie d'un tyran inaccessible, mais le décret de la volonté souverainement libre d'un Dieu qui est Justice et Bonté et qui nous défend le désespoir : « Peut-on trop bénir Dieu, dit le P. Quesnel, de la bonté qu'il a pour ses élus ? L'espérance vraiment chrétienne nous donne le droit de nous mettre de ce nombre. » (*Ia Petri* I, 3).

Louis Cognet.

Bibliographie.

DOCTRINE

Philippe Muller. — De la Psychologie à l'Antropologie. (Être et Pensée, Cahiers de Philosophie, XV). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1946 ; in-8, 206 p.

L'A. a une prédilection pour la pensée allemande et spécialement pour Scheler. Suisse, il croit que son pays pourra faciliter le retour de « la pensée allemande dans le concert universel ». La thèse, exposée dans le volume, prétend que la psychologie (science des actes humains) n'atteint pas la réalité de la personne (sujet de ces actes). C'est la philosophie, qui est du domaine de l'Esprit, qui peut la révéler. D. C. L.

Nikolaj Berdjaev. — Opyt eschatologičeskoj *metafisiki* (tvorčestvo i obiektivacija) (Essai d'une métaphysique eschatologique, la créativité et l'objectivation ; en russe). Paris, YMCA Press, 1947 ; in-8, 220 p.

Nicolas Berdiaeff. — Essai de *métaphysique* eschatologique (Philosophie de l'Esprit, coll. dirigée par L. LAVELLE et R. LE SENNE). Traduit du russe par MAXIME HERMAN. Paris, Aubier, s. d. ; in-12, 287 p.

Après avoir donné au cours de sa carrière, des noms différents à son genre philosophique propre, qui devaient tous marquer la primauté de l'intuition du monde immanent au penseur, le défunt philosophe l'appelle en dernier lieu une « métaphysique eschatologique ». « Pour moi la pensée centrale de la philosophie eschatologique est liée à la compréhension de l'état de chute comme objectivation et de la fin comme victoire définitive sur l'objectivation » (Tr. fr. p. 63). Cette phrase résume aussi l'idée centrale du livre. Il n'apprend pas beaucoup de nouveau, certaines idées anciennes sont redites avec la force juvénile du septuagénaire. C'est pourtant le caractère pathétique de la pensée berdiaevienne qui éclate ici et reçoit sa justification : la philosophie ne s'impose pas à l'intelligence du dehors, elle est au contraire son option sous l'impulsion de l'émotion. La traduction française est fidèle mais si inévitablement éloignée du génie français !

D. C. L.

Nikolaj Berdjaev. — O rabstvê i svobodě celověka (De l'esclavage et de la liberté de l'homme, essai d'une philosophie personnaliste ; en russe). Paris, YMCA Press, s. d. (1939) ; in-8, 222 p.

Dix ans avant sa mort, B. écrivait une espèce d'encyclopédie de sa philosophie, dont l'introduction du volume trace un itinéraire très utile pour comprendre la pensée de l'A. Dans l'exposé lui-même sont détaillés les différents esclavages ou les différentes illusions de l'homme ; l'être, Dieu mal compris, la nature, la société, la civilisation, l'individualisme, l'État, la guerre, le nationalisme, l'aristocratisme, le « bourgeois », la révolution, le collectivisme, l'érotisme, l'esthétisme, l'historisme, etc. Pour se dégager d'eux tous, l'homme doit devenir une personne, c'est-à-dire « esprit-liberté-création » ; c'est là son *devoir*, sa *vocation*. Parmi tant d'intuitions importantes qui lui ont valu, à juste titre, une réputation mondiale, une au moins a fait, semble-t-il, défaut à B. : celle de l'état de créature, état qu'il devait, sans doute, mettre sur le compte de l'« objectivation ». C'est là une grave lacune en anthropologie, grave au point de lui enlever sa base. D. C. L.

Joseph de Finance S. J. — Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas. (Bibliothèque des Archives de philosophie.) Paris, Beauchesne, 1945 ; in-8, X-372 p.

Disons-le sans ambages, cette thèse de maîtrise trahit à chaque page la main d'un maître, tant en histoire qu'en philosophie ; elle mérite l'attention non seulement des scolastiques, mais de tous ceux qui se sentent impliqués dans cette « recherche de l'homme nouveau », et qui se voient en même temps liés par « l'idée chrétienne de l'homme » (de Lubac). Nul doute que le thomisme soit compris dans cette « idée chrétienne ». Voici la thèse de l'A. « Montrer comment le thomisme, grâce à l'approfondissement de la notion d'être et à la considération du mystère des origines, sauvegarde la réalité propre et fonde la nécessité de l'agir, fournit le vrai sens et la justification du dynamisme universel ; rechercher à la lumière de ces principes, au cœur même de l'être, l'amorce et l'exigence du déploiement opératif, nous pencher, en thomistes, sur la créature, et percevoir, au plus secret de sa substance, la palpitation du désir primordial ». — Et voici le point de vue qui domine tout : « Nous ne pouvons pas en rester à une métaphysique abstraite... la réalité suprême est une existence, et c'est dans cette Existence, et le rapport intime que soutiennent avec elle les existants, que réside la justification de l'ordre métaphysique tout entier ». En voici l'aboutissement, que l'on dirait existentialiste : « Le thomiste est un dynamisme en ce sens que la position dans l'existence n'est pas même concevable métaphysiquement sans une orientation de l'être vers le plus être ... Des plus bas étages de l'activité élémentaire jusqu'au sommet sublime de la contemplation béatifique, l'être fini est travaillé par une tension intense, qui ne lui permet pas de se fermer sur soi. L'existence est un engagement, la substance un point de départ ». — Tel est le point de vue adopté par l'A., dont l'ouvrage trouvera les nombreux lecteurs qu'il mérite.

D. B. S.

S. van Mierlo. — La Science, la Raison et la Foi. (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Presses Universitaires de France, 1948 ; in-8, 288 p.

Un ingénieur protestant entreprend de montrer comment la science moderne conduit logiquement au spiritualisme qui doit aboutir à la Révélation. Il se montre ainsi attentif au sens profond de la nouvelle révolution scientifique des dernières années que le progrès moral n'a malheureusement pas accompagné. Il se plaît à souligner les témoignages les plus clairs de divers savants qui ont essayé avant lui de réfléchir sur ce thème. Il note l'accord de leurs conclusions et l'obligation qui nous incombe de ne pas limiter arbitrairement notre vision du réel. Il envisage en conclusion quelques difficultés d'ordre philosophique et même théologique, qu'il écarte moins avec le souci de présenter une dissertation technique qu'avec celui d'être utile à ses lecteurs. D. H. M.

Frederick Copleston, S. J. — Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture. (The Bellarmine Series, VII). Londres, Burnes, Oates et Washbourne, 1942 ; in-8, XII-218 p.

Id. — Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism (Même coll., XI). Ibid., 1946 ; in-8, XII-216 p.

Ces deux excellentes monographies montrent combien l'histoire de la philosophie peut être attrayante et éclairante. Nietzsche, d'abord très impressionné et influencé par le tableau passablement sombre que Schopenhauer avait brossé de la vie humaine, s'en écarte ensuite, et lui oppose sa « science joyeuse ». Mais il ne s'agit là au fond que d'un effort désespéré de vaincre son propre pessimisme « métaphysique », qui ne le quitta jamais et dans lequel il finit par sombrer d'une façon si catastrophique. — Des œuvres de Schopenhauer se dégage une certaine sérénité, et même la joie (une joie « négative », p. 148). Ce pessimiste invétéré reste fidèle à son athéisme et à son nihilisme ; il ne se crée par de faux dieux et se défend surtout d'en faire un de lui-même. Pour autant qu'il a pu garder sa bonne humeur dans cette négation de la vie, Schopenhauer eut certes plus de chance que Nietzsche. Que ceci lui donne le pas sur ce dernier dans le sens d'une plus grande ressemblance avec le christianisme, ainsi que le suggère l'A, c'est cependant très discutable, et nous croyons que beaucoup ne seront pas d'accord avec lui. D. T. S.

Dr. C. J. Bleeker. — De Godsdienstige Beteekenis van Oog en Oor. (Een phaenomenologische studie). Assen, van Gorcum, 1946 ; in-8, 28 p.

Cette plaquette contient un discours académique inaugural qui veut suggérer l'importance de la phénoménologie de la religion. Deux types de religion : l'un visuel, l'autre auditif, sont ici distingués. Au

second groupe appartiennent le judaïsme, le christianisme, et l'islam. Il y a des aperçus intéressants, mais nous croyons qu'ici la classification des phénomènes n'est pas entièrement indépendante du point de vue protestant de l'A. D. T. S.

Fr. Taymans d'Eypernon, S. J. — Les Paradoxes du Bouddhisme. Museum Lessianum — Section philosophique n° 26. Bruxelles, Édition Universelle, 1947 ; in-8, XIV-311 p.

Jacques Bacot. — Le Bouddha. Coll. Mythes et Religion. Paris, Presses Universitaires de France, 1947 ; in-12, VIII-116 p.

Les grandes religions orientales présentent un intérêt permanent ; il est impossible, à l'heure actuelle, de comprendre si peu que ce soit aux événements contemporains si l'on néglige les courants philosophiques et religieux sous-jacents à tous les événements de quelque importance. L'Asie par ses antiques civilisations, par l'importauce de sa population, par ses religions profondément établies, occupe dans l'histoire du monde une place que beaucoup d'occidentaux sousestiment. L'ouvrage de Jacques Bacot initie le lecteur au Bouddhisme, en raconte l'histoire et en explique les points essentiels de doctrine. Le R. P. Taymans nous fait pénétrer dans la doctrine elle-même ; patiemment l'A. débrouille l'écheveau qu'est pour nous la théologie bouddhique. Ces ouvrages — et en général ceux qui nous initient aux grandes religions orientales — doivent être lus non seulement par les missionnaires de ces pays mais aussi par les philosophes et les théologiens catholiques. Aux points de comparaison que l'on y découvrira s'ajoutent l'intérêt, la nécessité d'une connaissance plus approfondie des doctrines qui (par la théosophie, par exemple) inspirent plus d'hommes qu'on ne pense dans les régions dites chrétiennes. D. Th. Bt.

Karl Barth. — Connaître Dieu et le servir. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, s. d. ; in-12, 216 p.

Ce volume est particulièrement stimulant pour la pensée, en partie parce qu'il soutient un paradoxe continuel. En 1937 B. avait été invité par l'Université d'Aberdeen à donner les *Gifford Lectures*, lesquelles, d'après le testament de Lord Gifford, doivent traiter de théologie naturelle, dans le sens strict du mot, pour la « stimuler, encourager, faire connaître et propager » ; après des tractations avec le Haut Sénat de l'Université auquel il avait exposé à propos de la clause du testament les « objections de conscience » qu'on devine, il donna son consentement et choisit pour sujet un commentaire, à égale distance du libéralisme et du fondamentalisme, de la *Confession écossaise* de 1560, avec le titre ci-dessus. B. termine son exposé par une question concernant la théologie naturelle et n'y répond pas : « Je laisserai ouverte la question non sans avoir attiré encore une fois l'attention sur la profondeur dans laquelle plonge le regard quand on veut reconnaître dans les thèses de la théologie réformée non seulement matière à discus-

sion mais les paroles de la vérité » (p. 214). Ceux que le problème ainsi énoncé intéresse, doivent aller au petit mais extrêmement dense et vigoureux volume. Un « œcuméniste » y lira avec un intérêt spécial les six chapitres consacrés à l'Église et à sa mission, laquelle déborde le « service politique » mais où celui-ci détient une grande place. D. C. L.

Philippe-H. Menoud. — L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 3). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1947 ; in-8, 92 p., 3,90 Frs.

Fr. J. Leenhardt. — Le Baptême chrétien, son origine, sa signification. (Même coll., 4). Ibid., 1946 ; in-8, 76 p., 3,50 Frs.

Georges Pidoux. — Le Dieu qui vient. Espérance d'Israël. (Même coll., 17). Ibid., 1947 ; in-8, 56 p., 2,75 Frs.

Hébert Roux. — L'argent dans la communauté de l'Église. (Même coll., 18). Ibid., 1947 ; in-8, 46 p., 2,50 Frs.

Oscar Cullmann. — Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême. (Même coll., 19-20) ; Ibid., 1948 ; in-8, 72 p., 3,75 Frs.

Les plaquettes de cette jolie collection émanent toutes d'un même esprit renouvelé au sein du protestantisme, et qui ne peut que réjouir tous les unionistes. Les problèmes y sont vus et les thèses y sont énoncées sous un angle beaucoup plus serein et beaucoup plus traditionnel que dans les anciennes catégories de la théologie protestante. Fondées sur une étude rigoureuse des textes, elles tendent à se rapprocher en beaucoup de points de la doctrine catholique. Notons ceci, particulièrement dans l'opuscule de P. Menoud sur l'Évangile de saint Jean et son authenticité, et dans celles de O. Cullmann et de F. Leenhardt sur le baptême. — A part celle de H. Roux sur l'argent qui est plus positive et traite de l'administration des biens ecclésiastiques, les énoncés de ces opuscules sont imprégnés du renouveau actuel de la théologie qu'on aime à appeler « biblique », et dont les résultats jusqu'à présent sont pleins de promesses. D. O. R.

Kard. J. H. Newman. — Christliches Reifen (Texte zu Religiösen Lebensgestaltung, gesammelt, übersetzt, eingeleitet von O. Karrer), Einsiedeln, Benziger, 1946 ; in-12, 350 p., 8.80 Fr. s.

Newman n'a jamais donné dans ses ouvrages un exposé systématique de la doctrine chrétienne. Il s'attache à certains thèmes, qui lui sont chers et y revient souvent. Ranger ces thèmes dans un ensemble et choisir les passages les plus caractéristiques, les mettre en valeur, est le mérite de O. Karrer. Voici les principaux de ces thèmes : La présence de Dieu rendue consciente ; Comment la foi surélève notre vie entière ; Sainteté et crainte de Dieu ; Le mystère du pouvoir unifiant de la souffrance ; L'élément intérieur dans la prière ; La caractéristique psychologique de l'esprit chrétien. Pour embrasser la mentalité de Newman ces extraits sont insuffisants ; il faut pour le comprendre lire des ouvrages entiers. D. T. B.

Philip Flanagan. — Newman, Faith and the Believer. Préface du P. H. Tristram. Londres, Sands, 1947 ; in-8, 206 p., 12/6.

Étude critique sur la doctrine de Newman concernant la vertu de foi, l'acte de foi, l'attitude du croyant : l'A. se propose de montrer que Newman, loin de faire la moindre concession au modernisme, comme les modernistes ont jadis essayé de le montrer, exposait une doctrine conforme à la doctrine catholique. Il est nécessaire pour le voir de collationner et de réunir les textes épars dans les œuvres du grand cardinal anglais ; apparaît alors qu'il ne cède en rien à l'ampleur et à la profondeur d'un saint Thomas d'Aquin et qu'il envisage même des aspects que le docteur angélique avait à peine effleurés. D. T. B.

F. W. Dillistone. — The Holy Spirit in the Life of to-day. Londres, The Canterbury Press, 1946 ; in-12, 126 pages, 6/6.

Dans la préface générale à cette série de publications, le *Lord Bishop* de Sodor et Man constate que c'est surtout du côté protestant que sont venues les contributions vers une meilleure compréhension du Saint-Esprit. Mais l'anglicanisme a, lui aussi, un mot à dire, car si la réaction contre trop d'accent sur un spiritualisme abstrait a eu comme réaction une exagération de l'élément administratif et juridique de l'Église, l'anglicanisme veut plaider l'équilibre et la hiérarchie de ces valeurs et par là contribuer à un rapprochement entre toutes les Églises et à la Réunion. A.

A. Frank-Duquesne. — Cosmos et Gloire. Dans quelle mesure l'Univers a-t-il part à la Chute, à la Rédemption et à la Gloire finale ? Paris, Vrin, 1947 ; in-8, XLIV-202 p.

Cet ouvrage débute, outre la préface de l'auteur, par trois autres préfaces de Claudel, de l'Abbé du Mont-César et du R. P. Deboutte, rédemptoriste et professeur de théologie ; en outre l'*imprimatur* a été donné par S. E. Mgr Beaussart, Vicaire Général de l'archevêché de Paris. Ces hauts patronages garantissent la tenue littéraire autant que la valeur exégétique, liturgique et dogmatique de l'ouvrage. — Quel est son contenu ? La doctrine est si ramassée en un nombre restreint de pages qu'il serait difficile de la résumer encore. L'auteur décrit l'état du monde entre ces deux textes cités en exergue : *Maledicta terra* ... (Gen. 3, 18) et *Omne maledictum non erit amplius* ... (Ap. 22, 3). La partie centrale de l'ouvrage est le chapitre où l'auteur après avoir esquissé la cosmologie de saint Paul entreprend un commentaire du chap. VIII de l'Épître aux Romains à partir du verset 19 : « La création attend avec un ardent désir la manifestation du Fils de Dieu... » Si elle aspire, elle ressent donc l'obstacle du péché de l'homme. Il complète le commentaire par celui du Ps. 148 et du Cantique des jeunes gens dans la fournaise. Ces commentaires sont la pièce maîtresse ; pour les exposer l'A. interroge la Bible entière qu'il

possède jusqu'au moindre verset et il n'hésite pas à interroger les Targum juifs, les exégètes modernes et même la religion des Indes. Si ce commentaire est abondant c'est qu'il a été préparé par des notions sur les termes suivants : création, péché, bénédiction, anthroposphère, « se tenir devant », le verbe créé pour désigner l'homme, le risque d'Adam, la dialectique de la Chute, etc. La méthode d'expositiou est celle de la Bible, parallélisme et opposition, et ce recours, cher à Soloviev, aux réalités surnaturelles connues par analogie, pour caractériser les réalités concrètes (chercher la clef du simple dans le compliqué p. 50). Si par l'Incarnation les hommes sont devenus « humanité de surcroît » pour le Christ, c'est que le monde dans le drame du péché a été auparavant « animalité de surcroît » pour l'homme et a été associé au péché au point de ne plus louer et bénir Dieu. Voilà ce que la Rédemption a rétabli. — Une allusion du livre laisse deviner que son inspiration serait née à Breendonck où le sens de la souffrance aurait pris pour l'A. des dimensions eschatologiques ; cette inspiration communique certainement à ces pages un souffle prophétique. D. T. B.

Don Placido de Meester. — Studi sui Sacramenti, amministrati secondo il rito bizantino. (Storia, Disciplina, Riti abbreviati, Questione connesse). Rome, Edizioni liturgiche, s. d. ; in-8, 298 p.,

Ce nouveau volume de D. de Meester étudie l'un après l'autre chaque sacrement. Pour chacuu il fait l'histoire de son développement rituel. Il relève exactement les particularités que l'on rencontre dans chacune des Églises de rite byzantin, tant dissidentes que catholiques. Chacune de ces études est menée avec toute la minutie et toute l'exactitude désirables.

Et pour répondre à des désirs souvent manifestés, il propose pour chaque sacrement un rit abrégé, respectueux de son caractère traditionnel et tenant compte des nécessités de notre temps et des légitimes demandes des fidèles. Ce travail s'impose à l'attention de tous les liturgistes. Ils y trouveront quantité de renseignements du plus grand intérêt et une directive sûre dans les difficultés que la pratique leur fait rencontrer. Ils pourront sans doute discuter l'une ou l'autre des solutions proposées, mais toutes doivent être sérieusement pesées. Nous souhaitons à ce volume la diffusion qu'il mérite. Puisse-t-il mettre fin définitivement à des pratiques de laisser aller qui, tout en prétendant s'inspirer du vrai esprit du rite byzantin, vont en réalité à son altération et à sa corruption irrémédiable. H. E. M.

M. A. C. Warren. — *Strange Victory.* Londres, The Canterbury Press. 1946 ; in-12, 124 p. 6/.

L'*Ecclesia Anglicana*, dit l'évêque anglican de Sodor and Man dans la Préface générale à cette série de la *Saint Paul's Library*, a toujours eu le talent d'unir daus sa communion des hommes et des idées d'inspiration

assez différentes. Ce talent, elle devrait le prouver maintenant, ajoute-t-il, depuis qu'il s'agit d'union de diverses communions chrétiennes.

Dans ce petit livre l'A. examine les idées fondamentales et les idées-forces qui font le *Communion Service* de l'Église anglicane. Il s'y appuie beaucoup sur le témoignage de saint Augustin et de saint Justin. Cette prédilection pour la patrologie des premiers temps est un garant du bon travail que fera ce livre chez les anglicans. Il s'agit de la victoire du Christ. A.

The New Testament, Douay Version, edited by J. P. ARENDZEN. Londres, Sheed et Ward, 1947 ; VII-609 p., 8/6.

Cette nouvelle édition de la *Douay Version* du Nouveau Testament reproduit exactement le texte scripturaire dont se servent les catholiques anglais depuis près de quatre siècles. L'éditeur a seulement remplacé les notes que donnait la D. V. par d'autres qui ne reflètent pas cette préoccupation des éditeurs primitifs de défendre la Foi contre les erreurs de la Réforme et du Protestantisme. Ceci nous fait croire que nombre d'anglicans prendront aussi ce texte, sans arrière-pensée. Le volume est élégamment édité en format de poche. D. T. Bt.

H. H. Rowley. — The Re-Discovery of the Old Testament. Philadelphia, Westminster Press, 1946 ; in-8, 314 p., 3 dl.

Pour réagir contre une manière d'étudier l'Ancien Testament, qui se limitait à des questions d'histoire et de littérature, l'A. a voulu mettre en évidence le message religieux de celui-ci et son importance vis-à-vis du Nouveau. Ce procédé est appelé redécouverte de l'A. T. ; le message se résume dans la continuelle révélation de Dieu à l'homme. Mais la révélation progressive que H. R. défend n'est pas une marche du moins parfait au plus parfait, comme l'enseigne la doctrine catholique, mais bien une révélation, plus ou moins contaminée par les erreurs des hommes qui sont ses instruments faillibles, et allant se purifiant. Le titre du livre et l'intention de son A. ne valent donc que pour le monde biblique protestant.

D. C. L.

Harold A. Guy. — New Testament Prophecy. Its Origin and Significance. Londres, Epworth Press, s.d. ; in-8, 186 p., 12/6.

Voici le plan du petit volume dont le sujet est important, mais qui le traite, en s'appuyant surtout sur des auteurs anglais et en adoptant une méthode critique et historique, d'une façon rapide et dépourvue d'originalité : le prophétisme hébreu ; Jean-Baptiste ; la conscience prophétique de Jésus ; le prophétisme dans l'Église du premier siècle ; le prophétisme dans la religion contemporaine ; le prophétisme hébreu, grec et chrétien ; les croyants et les prophètes ; Appendices : relations postérieures sur Jean-Baptiste ; « le mystère du Royaume de Dieu » ; les prophètes sous la

Didachè. En conclusion il est dit que le prophétisme caractéristique de la religion juive a culminé dans Jésus-Christ ; après lui il tend dans l'histoire du christianisme à se transformer en apocalyptique ou en mystique. Le volume se termine par deux index : auteurs et passages bibliques.

D. C. L.

François Quiévreux. — Les paraboles. Coll. « Évangile et Tradition ». Paris, « Je Sers », 1946 ; in-8, 266 p.

Quel magnifique témoignage rendu à l'Évangile et à la tradition chrétienne que cet ouvrage ! L'A., parti de l'étude des vitraux de la Cathédrale de Bourges, remonte les chaînons de douze siècles d'interprétation de l'Écriture pour aboutir à l'intelligence du Nouveau Testament et aux paroles mêmes du Christ : une seule ligne, un seul bloc, l'Écriture n'a comme sens que celui de toute la grande tradition chrétienne. A partir du XIIIe siècle cependant, une cassure se dessine, qui ira toujours en s'accentuant. M. Q. est protestant, mais il reconnaît que la tentation de la Réforme pour retrouver ce sens spirituel de l'Écriture a à peu près avorté, emportée qu'elle était par le courant rationaliste qui submergea les temps modernes. C'est de cette exégèse que M. Q. fait le procès, de son insistance sur le caractère progressif de la Révélation au détriment de son caractère figuratif. « Le mouvement des yeux qui s'ouvrent pour voir le symbole dans la réalité sensible, tel est le point de départ de la recherche de Dieu » (p. 20). — « Dieu est présent dans l'instant. Sa parole est présente dans l'Évangile, mais un bandeau est sur nos yeux » (p. 30). « Cette même inspiration du Saint-Esprit qui crée l'unité de l'Église, crée aussi l'unité de la tradition chez les Pères, dans la même communion fraternelle. Les Pères ne s'expriment pas comme des penseurs, des philosophes ou des savants, mais comme des hommes inspirés par l'Esprit de Dieu pour scruter sans cesse les choses de Dieu » (p. 57). — Durant les soixante premières pages de son livre, M. Q. a fondé sa thèse, qu'il applique ensuite aux diverses paraboles de l'Évangile. Il présente ces dernières à la lumière de l'interprétation des Pères, dont il offre un admirable florilège de citations. Dans une troisième partie enfin il rassemble ces diverses données de l'exégèse traditiounelle pour une étude des vitraux de Bourges. — L'A. veut laisser tout le mérite de son ouvrage aux seuls Pères ; il est trop modeste ; et ce n'est pas en ces quelques lignes que nous pouvons rendre un témoignage à la somme de travail et d'érudition que préseute son livre. Nous voudrions cependant souligner, comme il l'a d'ailleurs fait lui-même, la valeur œcuménique de la voie qu'il ouvre : la Tradition chrétienne, l'Écriture, voilà la terre sainte commune à tous les chrétiens. M. Q. nous a prouvé avec quelle joie catholiques et protestants pouvaient s'y retrouver pour travailler ensemble à la grande œuvre commune de la réunion.

D. E. L.

Je bâtirai mon Église (Jeunesse de l'Eglise, N° 8). Éd. Jeunesse de l'Église, Petit Clamart (Seine), Rond Point, 1948 ; in-8, 164 p., 190 fr. f.

Les remarquables recueils « Jeunesse de l'Église », dirigés par le P. Montuclard O. P., atteignent leur huitième fascicule. Il est consacré au problème des structures sociales de l'Église ; elles ont subi des changements au cours de l'histoire et devront en subir maintenant à cause des bouleversements actuels des structures sociales profanes. Ce changement sera le fait du Saint-Esprit qui anime et rajeunit continuellement l'Église, et du Christ dont Il est l'Esprit et qui bâtit Son Église. Il le fera principalement à travers des initiatives laïques (la passivité des laïcs est considérée comme un grand mal et leur principal péché ; c'est elle qui fait le « vieil homme d'Église »). Pour être actifs, les membres de l'Église doivent moins agir que vivre précisément en tant que membres, en tant que « pierres vivantes », dans une « communauté d'inspiration ». A cet égard l'article de J. Roze, *Pierres vivantes*, est spécialement intéressant. Mais toutes les contributions sont pleines de foi et de vie malgré leur caractère souvent abstrus. Ce dernier ne leur permettra, semble-t-il, de toucher que les « pierres intellectuelles ». D. C. L.

Gustave Bardy. — La Théologie de l'Église, de saint Irénée au Concile de Nicée. (Coll. Unam Sanctam, 14). Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-8, 352 p., 360 fr. fr.

Ce volume est la continuation du précédent de la même collection, paru en 1945 sous le titre *La théologie de l'Église, de saint Clément de Rome à saint Irénée* (et non « La théologie de saint Irénée » comme le portrait fautivement le titre de notre recension dans *Irénikon* XIX (1946), p. 427). Beaucoup plus étendu et plus riche, grâce à une littérature plus abondante, que le précédent, l'ouvrage actuel laisse apparaître, par une entraînante série de citations, la doctrine de l'Église chez les Pères anténicéens. Les deux premiers chapitres (*Les sectes hérétiques* et l'*Église catholique au début du III*e s., *Penseurs et mystiques*), nous montrent la prise de conscience de sa propre doctrine par l'Église, en réaction contre les marcionites surtout, et la grande construction de la mystique ecclésiale chez Hippolyte, Clément d'Alexandrie et Origène. Du chapitre III : *La grande crise du III*e *siècle* (question des *lapsi*), se dégage une importante conclusion au point de vue unioniste, celle de la réintégration des dissidents. Le dernier chapitre *L'Église et les Églises en 325*, marque aussi les étapes de la centralisation dans les circonscriptions ecclésiastiques depuis le concile de Nicée : « Le problème du fédéralisme ou du centralisme, si l'on peut ainsi parler, est une conséquence du problème des faillis. Il est essentiel, pour que l'unité de l'Église soit sauvegardée ... que la même solution s'impose partout au nom d'une autorité reconnue » (p. 249). — Un autre conclusion importante, concernant la question de la pénitence, se dégage également de ce remarquable ouvrage. Liée primitivement au problème de la sainteté

de l'Église, la possibilité de la rémission des péchés s'étend de plus en plus devant le nombre des *lapsi*, ainsi que l'exercice de moins en moins parcimonieux du pouvoir des clefs. Si l'Église se montre condescendante, elle demeure néanmoins très ferme dans les principes, ce que ne seront pas les sectes hérétiques. Aujourd'hui encore, malgré l'élargissement considérable de la discipline pénitentielle, l'Église reste toujours, nonobstant des apparences parfois trompeuses, et avant tout, la « société des saints ». D. O. R.

Dr. theol. P. Audomar Scheuermann, O. F. M. — Die Exemtion nach geltendem kirchlichen Recht mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung. (Görres-Gesellschaft : Veröffentlichungen d. Sektion f. Rechts- u. Staatswissenschaft, H. 77). Paderborn, Schöningh, 1938 ; in-8, 256 p.

Le titre exprime exactement le contenu de cette étude très intéressante et d'une clarté exemplaire. Outre l'exemption religieuse, l'A. étudie l'exemption des abbayes et prélatures *nullius* et celle personnelle des soldats. Toutefois c'est l'exemption dans le sens courant qui occupe la grosse masse du livre, et il semble que rien n'ait été oublié ici. Nous trouvons même quelques trop brèves considérations sur les privilèges pontificaux des Abbés, mais — évidemment et hélas ! — guère de lumière dans ce domaine obscur et ténébreux entre tous ; ensuite un long exposé du droit qui régit le religieux exempt engagé dans le ministère paroissial. Nous ferions de sérieuses réserves contre l'assimilation pure et simple faite par l'A. des religieux exempts aux *peregrini* (p. 130-132) en ce qui concerne le droit diocésain particulier ; nous ne comprenons pas que l'A. interdise aux Abbés la triple bénédiction pontificale que le *Rit. serv. in cel. Missae*, XII, 7 et 8, leur accorde expressément (p. 207). D. G. B.

Eduard Thurneysen. — Die Lehre von der Seelsorge. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1946 ; in-8, 326 p.

L'auteur de ce traité de pastorale est un théologien suisse bien connu, collègue du prof. Barth à Bâle. Il débute ici entre autre par une critique de « Direction spirituelle et Protestantisme » de D. J. Benoît, livre auquel il reproche de trop accorder à la direction de conscience, résurrection, à ses yeux, du piétisme protestant avec son subjectivisme et sa sous-estimation de la fonction de la Parole. D'autre part, l'A. s'accorde avec Claus Harms pour constater qu'on a trop rarement chez les protestants une saisie directe sur les âmes. D'où le problème : Quelle doit être la nature de la *Seelsorge* dans la Parole de Dieu ? La *Seelsorge* catholique sert tout au long de l'ouvrage de référence et se voit amplement mise en cause. Elle donnerait congé à l'annonce de la Parole en se concentrant sur la confession sacramentelle. La pastorale privée remplacerait le rôle de la communauté au détriment de la dignité et de la puissance objective de la prédication que Calvin appelle l'âme de l'Église. Cette opposition est maintenue à travers le

livre entier, mais il est clair qu'elle ne satisfera pas le lecteur catholique. Celui-ci sait que dans l'Église tout est imprégné de la Parole. Certaines vicissitudes historiques ont pu modifier partiellement certains accents, mais l'alternative prédication-vie sacramentelle y est inconnue. « Ontologiquement » elles y sont toujours corrélatives. Les réformateurs ont dévalorisé le sacrement en en faisant un appendice de la Parole (*Verbum visibile*) en tant que pur symbole, alors que c'est la fonction vivificatrice, l'organe d'assimilation par excellence. C'est alors que le Verbe de Vie n'est pas seulement entendu mais vu, contemplé, prêché (I Jean, I). — En approuvant Calvin, déclarant que « le pardon de Dieu, le pouvoir de lier et de délier, reviennent uniquement à la Parole et à la prédication de l'Évangile » (p. 37), ce beau livre souffre dans ses parties essentielles d'une dangereuse anémie. Le catéchisme de Heidelberg que l'A. critique sur ce point nous paraissait plus clairvoyant. Le livre de M. Th. est certainement beau et extrêmement riche. Nombreux sont encore ceux qui savent annoncer dignement la Parole, mais qui mieux que le protestant peut disserter sur elle ? Nous le disons sans ironie. Nous lui reconnaissons un certain droit de critique, et nous croyons avoir bien compris aussi la leçon de cet ouvrage, pour autant qu'il en contienne une. Il est bien vrai que « croire est se savoir entièrement entre les mains de Jésus-Christ » (p. 143), et que cette foi est *ex auditu*. Mais somme toute, cela reste encore très négatif. Si nous lisons à la p. 139 « vivre dans l'Église ne signifie rien d'autre que participer au pardon des péchés » — paroles qui caractérisent tont le livre — nous devrons également répéter de la *Seelsorge* du Dr. Thurneysen ce qu'il dit de celle du néo-protestantisme : elle souffre d'un manque de substance (p. 88). D. T. S

R. P. André-Marie Dieux. — Personnalité et Communauté. (Henri de Tourville et le monde nouveau). Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 214 pages, 160 fr. fr.

Il s'agit bien moins ici d'une discussion systématique du problème de politique sociale énoncé dans le titre de ce livre que d'une biographie-pauégyrique d'un abbé démocrate d'il y a cent ans. Henri de Tourville avait entrevu, à un moment où peu de catholiques comprenaient cet intérêt, que les problèmes sociaux allaient être la grande mode des temps à venir. Et il voulut y dire son mot. Mais, pressé d'agir, il n'eut guère le temps d'étudier. Il pensait que des simples « constats », élaborés par les savants sociologues ne suffiraient pas pour émouvoir les hommes, à les détacher de leurs passions, de leurs routines séculaires. Et c'est ainsi qu'il devint un des plus ardents prédicateurs sociaux de son temps. A.

F. Charmot, S. J. — Le Sacrement de l'Unité. Méditation sur la Sainte Messe. Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; in-8, XII-323 p.

Le sous-titre de l'ouvrage nous dit qu'il s'agit ici non point propre-

ment de l'Union des Églises mais de l'union des fidèles autour de la table de l'Autel. C'est dire que le présent ouvrage est une méditation sur le saint sacrifice de la messe, « la sainte Messe étant un principe vivant de charité ». Le livre est dédié aux « carissimis in Societate Jesu discipulis ». Tous ceux qui ont connu l'A. au collège de N.-D. de Mongré, ou qui ont lu ses nombreux ouvrages, savent l'influence considérable que le P. Charmot a exercée autour de lui et le bien que peuvent faire ses considérations solides et pieuses. A.

L. Humblet, S. J. — Huit jours à Manrèse. Liège, Soledi, 1947 ; in-12, 257 p.

Le R. P. Humblet n'a pas voulu ajouter un nouveau commentaire des Exercices de saint Ignace, à tous ceux qui ont été déjà écrits depuis quatre siècles. Ces pages, qui suivent les thèmes des Exercices, sont présentées avec beaucoup d'à-propos aux chrétiens de notre temps et dans un style très vivant. On y trouvera la réponse à bien des questions actuelles de morale et de vie spirituelle. D. Th. Bt.

Alexej S. Hackel. — Von Ostkirchlicher Kunst. Fribourg-en-Br., Herder, 1943 ; in-8., 18 p.

Esquisse et introduction à la compréhension de l'art iconographique russe par le commentaire d'une quinzaine d'icones reproduites en couleur à la fin de la brochure. Pour un chrétien d'Orient, une icone parle de la religion plus clairement que l'Écriture, mais pour pouvoir retrouver Dieu dans ses saints, il faut une initiation à la fois technique et mystique que l'auteur, un Russe, donne de façon très simple. D. T. B.

LITTÉRATURE SOVIÉTIQUE

Nicolas Assanov. — Terre d'Oural. trad. de Véra Volmane. Paris, Lafont, 1946 ; 10e éd., in-12, 252 p.

L'auteur, né en 1906, est d'une humble origine, s'est formé à la faculté ouvrière de Moscou. Correspondant pendant cette dernière guerre — ce qui fut le cas d'un grand nombre d'écrivains soviétiques renommés — il nous donne ici un roman de guerre. Nonobstant l'imposition du thème, *Terre d'Oural* est un des romans soviétiques qui nous paraît être le moins tombé dans les travers du dirigisme. Il y a bien quelques naïvetés (il suffirait d'un mot de plus, en tel passage, pour nous laisser croire que les rennes eux-mêmes comprennent leur rôle dans la révolution soviétique) et quelques aveux, qui sont instructifs sur l'état d'esprit général, mais l'ensemble ne manque pas de grandeur ni de poésie. C'est un livre à lire.

D. Th. Bt.

Vladimir Lidine. — Le Grand Fleuve. (Coll. Bibliothèque Internationale). Tr. de Boris Metzel. Paris, Éd. du Pavois, 1947 ; in-12, 278 p.

L'A. raconte l'existence d'un garçon né sur les bords du fleuve Amour, en Extrême-Orient ; c'est un livre de propagande, qui comporte les défauts dont une telle intention afflige une œuvre littéraire. Il n'y manque pas de pages d'une réelle grandeur, telles celles où l'auteur décrit la découverte d'une source, indispensable à l'industrie dans une région sibérienne où le froid est quasi perpétuel. Mais trop souvent l'ennui nous gagne et le récit s'alourdit parce que l'on voudrait, à tout prix, nous convaincre des splendeurs de la locomotive ou de choses semblables. Et l'amour de ces êtres est si peu humain. C'est un type de roman soviétique. D. Th. Bt.

Georges Voino. — La ville de Krukoff. Roman adapté du russe par M. R. F. Madon. (Coll. Les 5 Continents). Paris, Charlot, 1946 ; in-12, 64 p.

C'est plutôt un scénario de cinéma : des notes, des indications, des morceaux de dialogue. Ce sera peut-être une formule de roman futur, où l'auteur demandera au lecteur un continuel effort pour construire de ces extraits, de ces suggestions l'œuvre attendue. L'incantation est profonde, mais on n'attend pas que cela d'une œuvre romanesque. Une ville, avec tous les vices de l'ancien régime. En trois lignes finales on apprend que la Révolution vint en 1920 et réduisit la ville en cendres. D. Th. Bt.

Georges Govy. — Sang Russe. (Coll. La condition humaine). Paris, Éd. du Seuil, 1946 ; in-12, 234 p.

Ce recueil de nouvelles retrace les péripéties de la lutte entre les bolcheviks et les Russes blancs de Wrangel. De nouveau, la classification entre bons et mauvais. Les *Blancs* sont évidemment les mauvais. Ils pillent, assassinent, violent. Les bolcheviks sont portés par le grand vent de la rénovation sociale. C'est un type de littérature partisane. Cependant il y a là du souffle et l'auteur y développe quelques thèses sur la mort, sur la personnalité étendue à des millions d'êtres humains, sur l'héroïsme maternel (« la vraie mère prolétarienne ne saura pas distinguer son enfant de tous les autres enfants »), sur l'avenir du communisme. Ces récits datent, même en littérature soviétique. D. Th. Bt.

Ilya Ilf et Eugène Petrov. — *Amérique sans étages.* *Trad.* de Ludmila Savitzki. (Coll. Bibl. Internationale). Paris, Éd. du Pavois, 1946 : in-8, 350 p.

Ces deux auteurs qui ont écrit plusieurs ouvrages en collaboration, sont morts, le premier en 1940, le second, au cours du siège de Sébastopol, en 1942. Dans le présent volume on saisit les réactions de voyageurs sovié-

tiques à travers un pays aussi différent de la Russie par tant d'aspects économiques ou sociaux, que l'est la fédération des États-Unis. Quand on parle des É.-U. on songe aux gratte-ciels ; ici on nous les montre jusque dans les petits coins, là où il n'y a plus de gratte-ciels. Et cela permet à ces voyageurs, qui sont aussi des juges, de souligner bien des aspects de la vie américaine qui contredisent la conception communiste. Écrits avec verve et humour — selon le genre qu'avaient suivi ces auteurs dans leurs productions précédentes — ces récits sont extrêmement vivants. Mais, malgré tout ce qui paraît être parfaitement exact et précis, on doit reconnaître qu'il y a là un peu de caricature. D. Th. Bt.

HISTOIRE

A. T. P. Williams. — The Anglican Tradition in the Life of England. Londres, S. C. M. Press, 1947 ; in-12, 124 p., 5 sh.

E. A. Payne publiait il y a quelques années : *The Free Church Tradition in the Life of England* (cfr *Ir.*, 1946, p. 453). L'actuel évêque anglican de Durham, siège qui s'est, peut-on dire, spécialisé à avoir pour titulaires de grands *scholars*, en donne maintenant un pendant anglican dans lequel (p. 120) une très intéressante comparaison est faite entre l'Église d'Angleterre et les Églises libres. L'A. me semble avoir cependant moins bien réussi son dessein que son collègue baptiste : le volume fait beaucoup mieux voir ce qu'est la tradition anglicane, avec ses constantes historiques faites de révérence à l'égard des Écritures, des Symboles de foi, des sacrements, du ministère traditionnel, et de solide érudition (p. 118), que ce qu'a été son influence dans la vie de l'Angleterre. Nous sommes en présence d'une bonne introduction qui ne simplifie pas la réalité : rien ne peut rendre simple l'histoire ou la politique anglicane (p. 121). Le volume, muni d'une courte bibliographie, appartient à cet excellent genre de haute vulgarisation dont la S. C. M. Press a le secret et le talent. D. C. L.

E. C. E. Bourne. — The Anglicanism of William Laud. Londres, S. P. C. K., 1947 ; in-8, VIII-206 p., 12/6.

Après avoir esquissé la situation religieuse et les doctrines en présence à l'époque de Laud, l'A. étudie successivement celui-ci comme réformateur, théologien, homme d'État et homme de tolérance religieuse. Les idées très larges de cet écrivain, si elles avaient prévalu, auraient empêché peut-être la Réforme de dévier dans une lutte contre le catholicisme.

D. T. B.

Wilh. M. Peitz S. J. — Das vorephesinische Symbol der Papstkanzlei. Miscellanea Historiae Pontificiae, edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana. Vol. I. Rome, Libreria S. A. L. E. R., 1939 ; in-8, 128 p.

Dans ce livre-ci et dans *Methodisches zur Diurnusforschung*, paru en 1940 dans la même collection pour répondre à quelques objections faites au premier, le P. Peitz a repris et développé sa thèse bien connue sur l'origine et l'importance officielle du *Liber Diurnus* et de ses professions de foi dans la chancellerie papale. D'après l'A., la plus ancienne profession de foi qui est à la base de deux formulaires du *Liber Diurnus* serait antérieure à 400 et aurait déjà mentionné le *Filioque* ; pour la dernière affirmation, il trouve un argument dans une lettre de saint Maxime à Martin de Chypre. Ce symbole aurait été bien connu, par les synodiques des évêques de Rome, en Orient où une certaine opposition commença à se manifester dès l'époque monophysite. C'est surtout par là que Rome prend la direction dans les questions et les décisions sur l'orthodoxie. A Rome même, les professions de foi du *Liber Diurnus* qui furent progressivement augmentées de plusieurs articles lors des conciles postérieurs (exceptés ceux de 381 et de 553) servaient surtout lors des consécrations épiscopales. En Occident elles furent parfois reprises comme base des décisions synodales. Deux moments surtout furent importants pour le développement des professions de foi : la première moitié du cinquième siècle et le milieu et la fin du septième siècle, époques où Rome fut intimement liée aux luttes doctrinales en Orient. D. I. D.

A. J. Macdonald, D. D. — Episcopi Vagantes in Church History. Londres, S. P. C. K., 1945 ; in-8, 32 p.

Courte et substantielle étude recherchant, au cours de l'histoire ecclésiastique, les mots et les expressions qui désignent des évêques ne possédant pas de juridiction territoriale diocésaine propre, comme étaient jadis les chorévêques et aujourd'hui les évêques auxiliaires. D. T. B.

Douglas O'Hanlon. — Features of the Abyssinian Church. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-12, 72 p., 2 sh.

Le Rév. D. O'Hanlon qui a séjourné en Éthiopie de 1934 à 1936, a condensé, en peu de pages, un aperçu très sympathique des principaux traits de l'Église éthiopienne, bien qu'il lui fasse des reproches d'ignorance religieuse, de Judaïsme, de Mariolatrie et de révérence pour une collection d'écrits non inspirés et une suspicion générale de toutes les choses européennes, y compris la page imprimée. Une des grandes questions y est la traduction en amharique, la langue moderne du pays, de la sainte Écriture, achevée en manuscrit en 1934 et reproduite en phototypie, et celle des textes liturgiques. L'ancienne langue du culte, le ghéez, n'est plus comprise par le peuple et par la grande majorité du clergé. L'A. traite successivement des écoles d'Église (les seules dans les villages), du clergé et des moines, des églises et des objets du culte, de la doctrine, des Écritures, de la Liturgie et des pratiques religieuses dans l'administration des sacrements. Vu le fait que cette Église a été séparée presque complètement du reste de la

chrétienté pendant plus d'un millénaire, on comprendra qu'il s'y rencontre bien des traits originaux et des trésors anciens. Associons-nous à la fin du postscriptum que S. M. l'Empereur écrivit pour la traduction de la Bible : « Que tous ceux qui la lisent prient Notre Père dans les Cieux d'avoir pitié de l'Éthiopie et des âmes de ses trépassés ». D. I. D.

William Warren Sweet. — Religion on the American Frontier. 1783-1840. IV. The Methodists. Chicago, Univ. Press, 1946 ; in-8, X-800 p., 10 dl.

L'auteur de cet ouvrage est professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Chicago ; il a publié précédemment les agendas, les correspondances, les études, les rapports des premiers missionnaires protestants (baptistes, presbytériens et congrégationalistes) qui suivirent les pionniers européens dans leur marche vers l'Ouest des États-Unis ; dans ce tome IV il fait la même chose pour les méthodistes. En cinquante pages il résume l'origine et les méthodes de cette confession. Le reste du volume est une publication de sources en grande partie inédites : journal de l'évêque Whatcoat, lettres de Domgoole, journal de Lakin, de Gilruth, lettres de O. Fisher, rapports des Conférences méthodistes de 1808-52. D. T. B.

Paul Vergnet. — Les catholiques dans la Résistance. Paris, Éd. des Saints Pères, 1946 ; iu-8, 312 pages.

Pendant l'occupation, la Résistance était tout. Depuis la Libération elle a été fort malmenée. Au grand jour apparurent, en effet, des déficiences et misères trop humaines qui avaient inspiré certains résistants. Les uns défendirent alors la Résistance avec exagération, d'autres au contraire prétendirent que tout y était mauvais. Beaucoup de gens qui, sous l'occupation n'avaient osé bouger, devinrent des résistants patentés et décorés et, d'autre part, ceux qui avaient réellement travaillé pour la Patrie, honteux de se trouver en pareille compagnie, cachèrent soigneusement leurs plaies et leur gloire. Enfin, certains groupes voulurent accaparer la Résistance et en tirer profit, d'autres prétendirent avoir été les premiers, les plus courageux, les plus éprouvés et de posséder le plus grand nombre de martyrs. Dès lors il semblait utile de clarifier toutes ces confusions et un peu partout on publia des monographies « pages de gloire » pouvant servir de sources pour écrire l'histoire de ces temps héroïques.

Le présent travail enregistre un certain nombre d'images qui nous rappelle la Résistance en France et il donne la liste de ce que firent les groupes clergé, épiscopat, scouts, JOC et d'autres catholiques dans la résistance. En annexe se trouve la liste des morts pour la Patrie. A.

Freya Stark. — Proche-Orient. (Bibliothèque des Voyages, XII). Paris, Éd. « Je sers », 1947 ; in-8, 294 p.

L'A. est anglaise, grande voyageuse ; elle fut engagée dans les services du *Foreign Office*, pendant la guerre dernière, à cause de sa grande connaissance du Proche-Orient, dont elle parle la langue.

Cet ouvrage n'est pas seulement très attachant et rempli de poésie ; il nous fait pénétrer profondément dans la mentalité arabe, il nous montre comment l'Angleterre, avec une poignée d'hommes sympathiques et de grande allure, conserve l'amitié des peuples arabes. L'A., par des relations personnelles avec les habitants, les plus simples parfois, créa un mouvement : La Fraternité et la Liberté, lequel mouvement comptait plus de 40.000 adhérents à la fin de la guerre ; il subsiste encore, avec des secrétariats, et compte maintenant de hauts personnages officiels. Il a même pénétré l'université musulmane d'El Azhar. C'est un livre à lire. Exemple de ce que peuvent les relations personnelles et l'amitié, la sympathie, le respect d'autrui. D. Th. Bt.

Gladys Scott Thomson. — Catherine the Great and the Expansion of Russia. (Coll : Teach Yourself History) Londres, Hodder et Stoughton, 1947 ; in-12, X-294 p.

Comme le disent les éditeurs de cette collection, l'étude de l'histoire est une des plus utiles pour connaître notre propre temps. Et il n'est pas nécessaire de rappeler le rôle politique joué par la grande Catherine de Russie, les conflits sociaux surgis sous son règne, le mouvement culturel qu'elle favorisa, pour montrer l'intérêt de ce petit volume pour quiconque veut trouver des explications historiques à l'état actuel de la Russie. C'est, en même temps, une peinture de la vie en Russie au XVIII[e] siècle.

D. Th. Bt.

Boris Polevoi. — De Bielgorod aux Carpathes. Notes d'un Correspondant de guerre (Août 1943-Avril 1944). Paris, Plon, 1946 ; in-12, 278 p., 90 fr.

Étapes de la victoire russe. — Vie et mentalité des chefs et des soldats, dout l'enthousiasme croît avec l'avauce malgré les privations et les pertes d'hommes et de matériel. — Menus incidents de la vie de correspondants dans les villes et villages libérés. D. T. B.

Francisque Bornet. — Je reviens de Russie. Paris, Plon, 1947 ; in-12, 242 p., 135 fr.

Depuis 1909 l'A. de cet ouvrage a passé trente-deux ans en Russie, travaillant dans les usines et ensuite prisonnier pendant cinq ans dans les camps d'internement. Il ne ressent aucune hostilité pour le régime soviétique mais il a remarqué combien peu en France le public se rend compte de ce qu'est ce régime dans la vie de tous les jours. En de courts chapitres il rapporte donc ses souvenirs et comment il a vu le communisme soviétique à travers les différentes phases de son évolution.

D. T. B.

Max Beloff. — **The Foreign Policy of Soviet Russia.** — vol. I, 1929-1936. Londres, Oxford University Press, 1947 ; in-8, XII-261 p., carte hors texte, 15 sh.

Cet ouvrage est très soigneusement documenté et se réfère principalement aux actes officiels concernant les relations et les accords du gouvernement soviétique avec les États européens ou asiatiques ; il tient compte aussi des rapports et des études se rapportant aux questions économiques et commerciales de ces pays. La liste des ouvrages consultés ne paraîtra cependant que dans le second volume. On remarque à la lecture comment l'action des Soviets s'étend du domaine politique au domaine social et commercial, et intervient au delà des frontières de l'URSS pour fournir une occasion d'intervention dans les conflits intérieurs. En même temps les Soviets proclament hautement le principe de l'autonomie de ces États et la détermination de ne pas intervenir dans les affaires de leurs voisins. Ainsi on voit dès 1929 les Soviets appliquer en Extrême-Orient, notamment en Mandchourie, en Mongolie extérieure et dans le Turkestan chinois, les procédés qu'ils emploient aujourd'hui vis-à-vis de leurs proches voisins en Europe. D. T. B.

Clarence A. Manning. — **The Story of the Ukraine.** New-York, Philosophical Library, 1947 ; in-8, 325 p.

Pour beaucoup de personnes de notre temps, l'Ukraine n'est connue, tout au plus, que comme une régiou ; c'est en fait une nation, bien définissable, qui a une histoire, une culture propres. Il suffit d'ailleurs de rappeler que sa capitale est Kiev et le rôle que jouèrent les princes de Kiev, bien avant que la Russie ne fût rassemblée, pour marquer l'importance historique de l'Ukraine. Malheureusement, cette nation n'a connu qu'oppression depuis dix siècles ; et pendant tout ce temps les Ukrainiens ont maintenu leurs particularismes ethniques et l'ambition de reformer l'unité nationale. Non moins intéressante, au point de vue de l'Union des Églises, est l'histoire de ce peuple. On a encore à la mémoire les événements de ce XXe siècle qui montrent comment non seulement le territoire mais aussi l'âme de cette population fut l'enjeu des disputes. L'Ukraine est actuellement unifiée ; elle est une des républiques de l'URSS, une des Nations Unies. A ce titre, cette histoire vient à son heure. Nous avons noté avec satisfaction comment l'A. rend hommage au métropolite Szeptycki. D. Th. Bt.

Arnold D. Margolin. — **Russia, the Ukraine and America 1905-1945.** (From a Political Diary). New-York, *Columbia University Press*, 1946 ; in-8, IX-250 p.

L'auteur de ce livre a soutenu pendant les quarante années auxquelles se réfère le présent ouvrage les revendications des Ukrainiens à la complète indépendauce. Partout où cette question a été débattue, il a

recueilli une profonde déception et a pu constater combien le principe prôné par le Président Wilson : « Liberté des peuples de se gouverner eux-mêmes », était un fallacieux prétexte pour les assujettir à des peuples plus forts. Cette constatation est principalement vérifiée dans l'histoire des Ukrainiens et des Biélorussiens, comme le prouvent les souvenirs, les notes, les pièces officielles qui sont employés ou intégralement publiés dans ce livre. D. T. B.

Aldo Dami. — La Ruthénie subcarpathique. Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1944 ; in-8, 380 p., une carte.

Cet ouvrage est une description géographique, démographique et historique de la Ruthénie subcarpathique. L'A. s'y révèle connaisseur, ayant séjourné longtemps dans le pays, et bien au courant des langues slaves. Son étude est bien charpentée, et est appuyée sur une bibliographie copieuse. Il distingue les Ruthènes subcarpathiques tant des Russes que des Ukrainiens. Pour lui, cependant, Russes, Ruthènes, Ukrainiens et Blanc-russiens appartiennent à un seul peuple russe, thèse contraire à celle des ukrainophiles, qui prétendent que les Ukrainiens, les Blanc-russiens et les Russes sont trois peuples bien différents. Le chapitre le plus intéressant à noter ici est celui sur la religion des Ruthènes catholiques, mais uniates, c'est-à-dire de rite oriental. L'A. commet une grosse erreur en disant que les Uniates pratiquent la communion sous une seule espèce. Comme tous les orientaux, ceux-ci ont conservé l'usage ancien de la communion au pain et au vin. — Les pronostics sur l'avenir de la Ruthénie exposés dans ce livre ont été, hélas ! démentis par les événements. R. K.

Dom Dr. Philibert Schmitz, O. S. B. — Geschichte des Benediktinerordens. I. Band. Ausbreitung und Verfassungsgeschichte des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrhundert. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von P. Ludwig Räber, O. S. B. Einsiedeln-Zurich, Benziger, 1947 ; in-8, 382 p.

Le présent ouvrage est la traduction du premier volume de l'*Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, dont les deux premiers tomes ont paru à Maredsous en 1942. On connaît déjà les mérites de cette vaste entreprise, qui est la première à englober l'ensemble de l'histoire bénédictine (Cfr *Irénikon*, « *Questions sur l'Église* », 1943, p. 52-58). — Tout en élargissant et complétant d'une vingtaine de pages l'histoire des monastères des pays de langue allemande, le traducteur a conservé entièrement à l'ouvrage son caractère d'histoire de l'Ordre en général. La présentation l'emporte de loin sur l'édition française : l'impression vraiment luxueuse, les gravures impeccables et les cartes détaillant les monastères, font de ce volume une vraie réussite. D. N. E.

Walter Howard Frere, Bishop of Truro. A Memoir by S. C. PHILLIPS and others. Londres, Faber et Faber, 1947 ; in-8, 216 p., 15 sh.

En attendant une biographie plus complète, comme on sait nous en donner en Angleterre, le Rév. C. S. Phillips, lui-même historien distingué, nous donne un *Memoir*, un portrait de Walter Howard Frere, auquel *Irénikon* a consacré un article en 1938, année de sa mort (p. 521-534). Ce portrait nous est donné sous forme de 8 belles photographies et de 12 chapitres qui nous permettent de suivre les principales étapes de la vie de celui qui fut religieux, évêque de son Église (le premier cumul de ce genre depuis le XVIe s. là-bas) et savant de formation cambridgienne et allemande (historien, liturgiste, musicien, ces aspects étant traités par des spécialistes). Un très grand charme se dégage de ces pages, le même probablement, bien qu'avec plus d'intensité, que dégageait F. lui-même et que connurent tous ceux qui avaient eu le privilège de l'approcher. Le secret en fut qu'il a toujours été au cours de sa vie multiforme un *chrétien* et un *religieux* sincère, profondément ancré dans la tradition chrétienne occidentale, dans l'anglicane surtout, qui est dite la plus occidentale en Occident ; mais un chrétien occidental merveilleusement ouvert à la tradition orientale, à la russe principalement ; les chrétiens orientaux comprirent sa sympathie pour eux et la lui rendirent. Le chapitre de N. Zernov sur cette matière en est un témoignage ému. D'après lui, F. aurait cherché dans la tradition chrétienne orientale un remède contre l'unilatéralité de sa propre tradition qui risquait, à son défaut, de revenir au Moyen âge latin qu'elle avait à juste titre abandonné depuis le XVIe s. De tout temps la tradition chrétienne occidentale aurait été animée d'une trop grande confiance dans l'homme, laquelle serait à l'origine des schismes (p. 189). Si l'aspect oriental de F., unioniste chrétien, est abondamment dessiné dans le *Memoir*, son aspect romain l'est beaucoup moins : cependant F. a consacré à la liturgie romaine des études importantes et ressortissant partiellement à la controverse interconfessionnelle et a été un membre éminent des Conversations de Malines. En anglican « catholique » F. revendiquait pour son Église la continuité avec l'Église d'Angleterre d'avant la Réforme, et en « évangélique » il réprouvait ce qu'il considérait en avoir été les abus. On est heureux d'avoir ce portrait de F. pour le dixième centenaire de sa mort. D. C. L.

Richard Mayr, Adventurer for God. Diary and Letters. Translated and Edited by LILIAN STEVENSON, from a Memoir by his Father KASPAR MAYR. Londres, Lutterworth Press, 1947 ; in-12, 150 p., 7/6.

Ces dernières années ont vu plusieurs biographies de jeunes hommes catholiques très vertueux (P. G. Frassati, G. de Larigaudie, etc.). Le présent volume en donne une d'un jeune catholique autrichien qui, en plus d'autres qualités chrétiennes très attrayantes, avait celle de se vouloir consacrer à l'apostolat de l'Union. Il avait visité le prieuré d'Amay et connu *Irénikon*.

— Une chose unioniste à faire encore remarquer : le livre paraît chez un éditeur non catholique et son rédacteur explique ce que cette vie catholique a de valeur œcuménique. L'ouvrage tout entier respire une discrète émotion inspirée par la piété de M. Caspar Mayr. D. C. L.

RELATIONS

F. S. C. Northrop. — The Meeting of East and West. An Inquiry Concerning World Understanding. New-York, Macmillan, 1946 ; in-8, XXII-531 p., 6 dl.

Lorsque deux personnes, deux peuples ou deux civilisations se rencontrent il arrive souvent que les sympathies ou antipathies jouent un bien plus grand rôle que la raison ou la politique. Si, mutuellement, on se voit surtout des défauts et des torts, on se sépare en ennemis. Si, au contraire, on a assez de sagesse et de clairvoyance pour constater qu'à côté des défauts visibles à première vue, il y a aussi des qualités appréciables, alors on décide de collaborer. Mais pour collaborer il faut un minimum de bases communes, même si l'on n'est pas d'accord sur certains principes. Ce juste milieu, ce réalisme politique est souvent difficile à trouver. Il est donc très précieux qu'il se trouve des hommes qui font, sereinement et objectivement, l'analyse des qualités et défauts des hommes, des nations et des civilisations. Si l'Orient et l'Occident veulent se combattre ce sera vite fait de retomber dans la barbarie, la jungle et la misère. Si au contraire ils voulaient collaborer en se complétant mutuellement, on pourrait espérer une ère de prospérité et de paix.

Telles sont les grandes lignes sur lesquelles évolue ce livre. L'A. qui est professeur de philosophie à *Yale University* fait ce discernement des esprits avec une grande finesse et il s'appuie pour le faire sur une documentation et une bibliographie immenses. Il examine à tour de rôle la culture du Mexique, des marxistes, des Anglais, des Allemands, des catholiques, c'est-à-dire de l'Occident et les confronte avec l'Inde, la Chine et les mahométans en général. C'est peut-être aller un peu trop large, mais, en bon Américain, il termine par des considérations de *practical Wisdom.* A.

Barbara Ward. — Democracy East and West. Background Handbook, N° 2. Londres, The Bureau of Current Affairs, Carnegie House, 1947 ; in-8, 54 p., 2 sh.

L'A. de cette petite brochure est journaliste et particulièrement connue dans la Résistance à la BBC. Elle est venue récemment à Bruxelles faire une conférence fort intéressante. Son but, dans cette présente publication est de vulgariser certaines notions de politique et de sociologie internationales. Son texte est vivant et accroche l'intérêt. Elle oppose la démocratie occidentale à ce qu'elle appelle la démocratie orientale et particulièrement

celle de l'URSS. Pour faire saisir son point de vue elle veut définir le mot « démocratie ». Rien ne peut être plus utile. Mais sa définition n'en est pas une. Qu'on en juge, page 32 où il est dit : « la démocratie orientale peut être définie comme le type du gouvernement de l'URSS ». Pour ma part je ne comprends rien à une telle « définition ». Même malentendu lors de la « définition » de la liberté. — A part ces critiques qui ne sont pas pertinentes puisqu'il s'agit d'une vulgarisation, il y a beaucoup d'excellentes « idées à discuter » dans cette petite brochure. A.

Charles S. Macfarland. — Pioneers for Peace through Religion. (Based on the Records of the Church Peace Union 1914-1945). Introduction by ARTHUR J. BROWN. New-York, Revell, s. d. ; in-8, 256 p., 2,50 dl.

Au début de l'année 1914, au moment où l'on sentit les premières menaces de la guerre, Carnegie réunit dans son salon à New-York des représentants des communautés protestantes, juive et catholique. Il s'agissait de créer un mouvement d'idées pour empêcher les conflits internationaux. Sans doute cette généreuse initiative n'a-t-elle pas eu un succès spectaculaire, mais depuis cette époque un groupe de pionniers a toujours travaillé à stimuler l'opinion publique en faveur de la paix. Et peu à peu la voix du christianisme se fait entendre et prêche la paix dans les milieux où elle n'avait guère accès jusqu'ici.

Nous trouvons réunis ici en volume l'histoire de ces efforts. L'A., qui est un des meilleurs spécialistes de la question, croit qu'un rappel de ces efforts et des résultats déjà obtenus donnera plus de force encore à ceux qui s'occupent de cet apostolat. A.

Cardinale Schuster. — Roma e l'Oriente. Milan, « Vita e Pensiero », 1948; in-16, 64 p.

On sait que le cardinal Schuster, bénédictin et archevêque de Milan, a été le premier président de l'Institut Oriental à Rome et comme tel il a pu recueillir fréquemment de la bouche même des papes leur pensée concernant l'Union des Églises. Dans la présente petite brochure le Cardinal (cfr *Irénikon*, 1929, 559-67) expose les relations qui ont existé entre le Saint-Siège et l'Orient à travers les âges et cela jusqu'à la fondation de l'Œuvre d'Amay. La deuxième partie envisage cette question sous un angle plus liturgique. Et il termine par cette prière « Sorgi, o Signore, e ricongiungi nell' unità della tua Chiesa le due nobilissime genti che tu hai redente. Questo infatti, è un miracolo riservato a te solo, che sei omnipotente. A te la gloria. Amen ». A.

Tables

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

ACTUALITÉS.

IV. BIBLIOGRAPHIE

LIVRES REÇUS

Mgr J. J. WEBER : *Le Livre de Job. L'Ecclésiaste.* Texte et commentaire. Tournai, Desclée et Cie, 1947 ; in-12, 328 p. — Chan. TRICOT : *L'Église naissante de l'an* 30 *à l'an* 100 (Coll. Verbum Dei, VI). Tournai, Desclée et Cie, 1946 ; in-16, XII-478 p. — Chan. SOUPLET : *Saint Poppon de Deynze* (Coll. Les saints de Verdun). Verdun, Huguet, s. d. ; in-8, 56 p. avec illustrations. — RAOUL PLUS S. J. : *J.-M. Moyë des missions étrangères,* fondateur des Sœurs de la Providence. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 174 p.

Imprimatur
P. BLAIMONT, vic. gen.
Namurci, 15 nov. 1948.

Cum permissu Superiorum.

R eamy